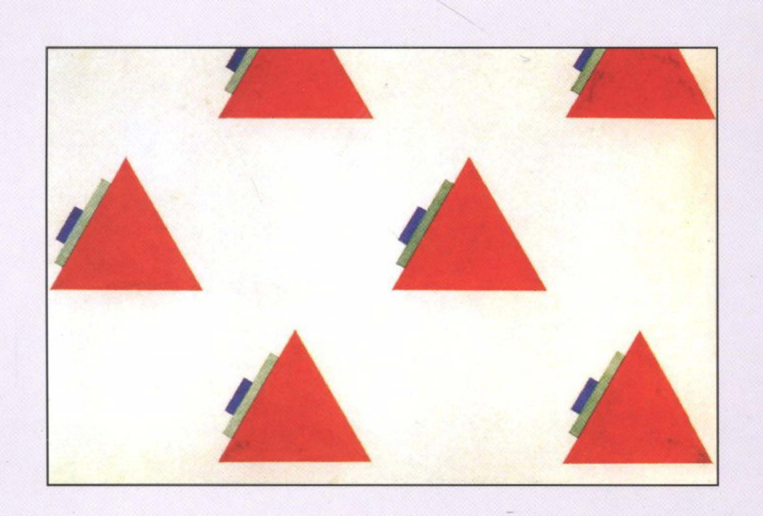
أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه

رسالتان في اللذات والآلام والنفس والعقل



منشورات الجمل

أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه

رسالتان في
اللذات والآلام والنفس والعقل

منشورات الجمل

أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (٩٣٢ ـ ١٠٣٠) مفكّر وأديب خدم عند البويهين كسكرتير ومكتبي في مدينته الري وفي بغداد. اهتم بالفلسفة والطب والكيمياء وكتب تاريخ العالم حتى ٩٨٠ : **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، يصدر له قريباً: **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**.

أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، **رسالتان في اللذات والآلام والنفس والعقل**

الطبعة الأولى، جميع حقوق الطبع والنشر والاقتباس باللغة العربية
محفوظة لمنشورات الجمل، بغداد ـ بيروت، ٢٠٠٩
ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣، بيروت ـ لبنان
تلفاكس: ٠١ ٦٦٨١١٨ (٠٠٩٦١)

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a.N . Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

في اللذات والآلام

اللذات، كمالات

بسم الله الرحمن الرحيم

اللذات، كمالات، إلا أنها بالقوة وإنما تصير إلى الفعل بإدراك ذي الكمال لها، وإنما يدركها ذو الكمال بما هو حي[1]. وكأنها في التحقيق هي الكمال الذي يدركه الكامل به، وهي في الأشياء التي هي كاملة بذواتها بالفعل أبداً ولم تكن قط بالقوة ثم صارت إلى الفعل. وذلك هو الأمور الإلهية.

والكمال نوعان: إضافي ومطلق[2]. فالإضافي ما أريد لذاته ولغيره، والمطلق ما أريد لذاته، وهو مطلوب الأشياء التي تتحرك نحوه كي تصير إليه، ومعشوق الأمور التي تطلبه. وتلك الأشياء، إذا انتهت إليه، كملت به وسكنت ولم تتحرك (من) بعد، ولم تطلب شيئاً سواه، وتصير، ما دامت كاملة به، معانقة له ملتذة به.

---

(١) راجع كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، ١١٧٥أ، ١٠٠٣٠، ترجمة أحمد لطفي السيد القاهرة، ١٩٢٤م.

(٢) عرض هذا الفرق في كتاب الأخلاق، ١٠٩٦أ، ١٥، غير أن مقصود أرسطو تبين ماهية الخير المحض، وهذا مثل لمنهج مسكويه في البحث، فإنه، كثيراً ما يعتمد على جملة عرضية، وردت عند أرسطو أو غيره، ويطبق معناها تطبيقاً بمراده وموضوعه، هو.

ورسمها قوم بأنها إدراك الشيء كماله بما هو كمال له، ورسمها قوم بأنها نيْل المشتهي مشتهاه[١] وكل ذلك، في التحقيق، يرجع إلى معنى واحد: فإن مطلوب كل شيء هو كماله أو ما يعتقد فيه أنه كماله، فهو ينجذب إليه بطبعه أو ما يعتقد فيه أنه كماله، فهو ينجذب إليه بطبعه أو بإرادته. فإن كان ذلك المطلوب طبيعيّاً محسوساً وكان كمالاً حقيقيّاً، سُمّي انجذابُه إليه شهوة صادقة وسمِّي التذاذه بنيله لذة طبيعيّة. وإن كان ذلك المطلوب ليس بكمال حقيقيّ بل مظنوناً فيه ذلك وليس هو كذلك، سمِّي انجذابه إليه وتحرّكُه إليه شهوةً كاذبة وسمِّي التذاذه به لذة خارجة عن الطبع. وإن كان ذلك المطلوب روحانّياً معقولاً وكان كماله حقيقيّاً وكان انجذابه إليه انجذاباً مُفرطاً، سمِّي ذلك عشقاً، وإن كان انجذابه إليه وسطاً سُمِّي مَحبة، وإن كان انجذابه إليه ينقصر سمِّي ذلك نَزاعاً[٢].

ولو لم يكن كمال لم يكن لذة، ولو لم يكن لذة، لم يكن عشق ولا مَحبة ولا نزاع ولا شهوة، ولو لم يكن هذه، لم يكن حركة ولو لم يكن حركة، لم يكن كَوْن ولا فساد.

اللذة المطلقة مصاحبة للخير المحض

والكمال المطلق الحقيقي واللذة المطلقة الحقيقية هي التي في كل وقت، بل قبل كل وقت (١ب) وبعد كل وقت، وذلك الذي يتشوقه الكل أبداً: وهو الخير المطلق المعشوق لذاته وبذاته، وهو الذي يعشقه

(١) أورد أرسطو كذلك نظريات متقدميه، ليرد عليها. غير أن مسكويه لا يذكر هنا إلا رأيين ملائمين لتعريفه الأول، أن اللذات كمالات.

(٢) جاء لثامسطيوس في شرح كتاب اللام: «وابتداء هذا العشق (يعني العشق الأول) أنما هو ما يعقل من العلة الأولى، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظن والتخيل»، أرسطو عند العرب، ص١٥.

الكل ولا يعشق هو شيئاً غير ذاته: وهو الله سبحانه. فاللذة الحقيقية المطلقة والملتذ الحقيقي المطلق هو هذا الخير المطلق. فأكمل اللذات، لذة من كن من معشوقه أكمل وعشقه له أكمل وإدراكه له أكمل[1].

مراتب اللذات

فالإدراك الجسماني، خمسة أضرب (وهي) إدراكات الحواس الخمس: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. والإدراك الروحاني، ثلاثة أضرب: التخيل والتفكر والتعقل. وأصناف اللذات البسيطة أربعة عشر صنفاً. فإدراك اللمس وإدراك الذوق أخس الإدراكات الجسمانية وأنقصها، فالالتذاذ المعلق بهما أخس الإدراكات وأنقصها على الأطلاق. فلذة الجماع المتعلقة بتحيز اللمس، ولذة المأكول والمشروب إذ هي متعلقة بحس الذوق، أخس اللذات وأنقصها. وإدراك السمع والبصر أكمل من الإدراكات الجسمانية، فلذتها إذن أشرف اللذات الجسمانية وأكملُها، وهما من الإدراكات الجسمانية والإدراكات الروحانية[2].

---

(١) «وأما الذي طبيعته لا تخلو طرفة عين من العلم، فليس اللذة له مكتسبة، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء»، المرجع السابق، ص١٦.

(٢) يتبع مسكويه في هذا التقسيم مبدأ أرسطو القائل: «إن اللذات تابعة للحركة» أي أنها تشرف بشرفها وتسقط بسقوطها. فبفضل هذا المعيار الموضعيّ، لا يقطع أن اللذات الجسمانية خسيسة مذمومة، بل فيها ما يصلح الإنسان إذا راعى التوسط. راجع كتاب الأخلاق، ١١٧٥أ، ١١٧٦؛ وأيضاً ١١٥٤أ ـ، ٣٦ ـ ١١٥٤ب، ١ ـ ٣٠.

فإذن، نحن لما قد بيّنا أن تكون اللذة الكاملة إدراكَ العاشق عِشقاً أكمل بإدراك أكملَ معشوقاً أكمل، ولأن الإدراك الأكمل هو الإدراك العقليّ، والمعشوق الأكمل هو الخير المطلق والعشق الأكمل هو الانقطاع عن كل شيء إلى المعشوق وتوفر العشق كله من غير تقسيمه على عشائق كثيرة، وجب أن يكون أشرف اللذات وأكملها لذة من إدراك الخير المطلق بعقله وكان عاشقاً له لذاته لا لغيره.

قال: ولأن الخير المطلق هو الله تعالى وكانت اللذة أنما كانت لذة لأنها خير، إذ كانت اللذات على ما قلنا كمالات والكمالات كلها خيرات وكان أكمل اللذات الكمال الأكمل والخير الأكمل، وكان الله تعالى هو الكمال الأكمل والخير الأكمل، وجب أن يكون، سبحانه، هو اللذة المطلقة التي هي أبداً لذة بالفعل ولم تكن قط لذة بالقوة. ولأن أشرف اللذات وأكملها هو إدراك أشرف المعشوقات بأشرف الأعشاق، بأشرف الإدراكات، والله سبحانه، مدرك لذاته التي هي أشرف المعشوقات بذاته التي هي أشرف الإدراكات وهو معشوق ذاته بأشرف الأعشاق إذ هو معشوق الكل وهو يعشق ذاته ولا يعشق شيئاً آخر خارجاً عن ذاته، وجب أن تكون لذته، سبحانه، في الشرف والكمال والفضيلة فوق (١٢) كل لذة. ولذلك قالت الحكماء: إن لذة الخالق، سبحانه، بذاته، وفرحه وسروره بها لذة وفرح وسرور لا يقارنها لذة ولا فرح ولا سرور، ولا نسبة لغيرها إليها[١].

---

(١) ينزع مسكويه في هذه الفقرة ـ وفي مواضع أخرى من الرسالة ـ نزعة أفلوطينية أظهر مما هي في=

ينفرد الإنسان بإدراك اللذة المطلقة

فلأن الإنسان من بين سائر الحيوان، قد يدرك خالقه بعقله، وهو أشرف إدراكاته، وقد يتوفر محبته وعشقه عليه، سبحانه، وجب أن يكون مختصاً، من بين سائرها، بأشرف اللذات ويكون أشرف لذاته إذا أدرك بعقله، خالقه، سبحانه، ولا يشغله عنه سواه، ويكون عشقه ومحبته وقصده متوفرة عليه. وهذه الحال هي غاية الإنسان وكماله الذي أوجد لأجله وهو أن يبلغ هذا الكمال ويلتذ هذه اللذة.

والعقل الإنساني لا ينفعل قط بالنفس وأنما ينفعل بالكمالات، لأن مدركاته الصور التي هي كمالات الموجودات. وأما العقل الإلهي، فإنه لا ينفعل قط إذ لا ينفعل بوجه البتّة[1].

رأي الطبيعيين وإفساده

وقال الطبيعيون: اللذة هي رجوع إلى الحال الطبيعيّة. وذلك لا يصِحّ في الأمور الإلهية على ما قدّمنا، إذ ليس لها خروج عن حالها الطبيعية، ولا يصحّ أيضاً في الأمور الطبيعيّة والنفسيّة. فاللذة أمر مقصود إلهيّ عظيم في الأمور الإلهية، ومقصود طبيعيّ في الأمور الطبيعيّة. فأنها، في عالَم الكون والفساد، جعلت خدعةً للحيوان وشَرَكاً له، لما كان هذا العالم السوفسطائيّ لا يقام إلا بالسفسطة والحيل والمغالطة وتوق أهله إلى المنفعة العائدة عليهم، وإن كان بالإكراه والخديعة، كالفعل في

= تهذيب الأخلاق، راجع فكرة الإله السائدة في «أثولوجيا أرسطوطاليس»، طبعة عبد الرحمن بدوي، ١٩٥٥م.

(١) كل هذه الآراء تذكرنا بـ «أثولوجيا أرسطوطاليس»، راجع مثلاً الفصل في النفس الشريفة، ص٨٤ من طبعة بدوي.

الأدوية المُرّة، إذا أريد أن تُسقَى الصِبيان، لأنها تُحلّى بما يُغطّي على مرارتها[A].

وقد نبّه فيلسوف الإسلام على ذلك بقوله: «إن المرأة لَتزيّن أحسن شيء منها ويراد أقْبح شيء منها»، أي تزيّن وجهَها ويراد فرجها[1].

فأما اللذات الحقيقة، فإنما هي[B] في الكمالات التامة والغايات العامة التي قصد بها خلق البشر بل سائرِ الحيوان بل سائر الموجودات أيضاً. وأشد هذه تحقيقاً هي اللذة الإلهية وهي الغاية القصوى التي ترتقي جميع الغايات إليها، أعني الوجود الخالص والجود الصرف.

موقف الإنسان من الأمور الطبيعية والأمور الإلهية

وأما (. . . . .)[C] في الدنيا، فمحمود من وجه ومذموم من وجه، إذ لا يجوز لأحد أن يقعد عن عمارة العالم من وجهين: أحدهما من حيث لم يعطه ما يجب له عليه من عمارته والقيام بما جعله الله إليه من استخدامه له فيه، والثاني حيث أخذ منه ما ينبغي أن يعطي عوضه وألا يكون جوراً من فاعله، إذ المكافأة في الطبيعة واحدة. وهو أن يعطي مثل ما يأخذ كي يكون عدلاً، لأن صورة الأمور الطبيعية، العدل كما أن صورة الأمور الإلهية وفعلها الفضل، لأن الأمور الإلهية تعطي أبداً (٢ب) ولا تأخذ

(A) مدارته.

(١) هذه الفقرة تلخيص للمناظرات التي استتبعتها آراء ابن زكريا الرازي في اللذة، وكان الفلاسفة ينحون في ذلك نحو المتقدمين من اليونان الذي وضعوا مشكلة اللذة موضع البحث والتحقيق منذ عهد بعيد، راجع المصادر المذكورة في التعليق ٣٧ من التمهيد لهذه الرسالة؛ أضف ما ورد عن أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس المقالة ٧.

(B) أضيف الضمير في الهامش.

(C) لم نوفق إلى قراءة هذه اللفظة.

والأمور الطبيعية مثل ما تأخذ مثل ما تعطي، فتلك لا تعدل عن الفضل وهذه لا تعدل عن العدل. وما خرج عن العدل والفضل في الأخذ والعطاء، فهو جور. والإنسان إما أن يكون روحانياً إلاهياً فيفضل، أو طبيعياً فيعدل، أو شيطانياً غير طبيعي ولا إلهي فيجور. ولذلك كانت الأمور الإلهية سبب وجود العالم، لأن فعلها[A] الجود المحض، والأمور الطبيعيّة سبَبَ عمارة العالم لأن فعلها العدل المحض، والأمور الشيطانيّة سبب ما يعرض من خراب بعض أجزاء العالم، لأن فعلها الجور المحض[١].

معنى الحركة والسكون في عالَم الطبيعة وعالَم الإله

المتوجه نحو الكمال الأقصى يرى بعين عقله التام الذي يجذبه إلى ذاته جذبَ المعشوق لعاشقه فهو يتحرك بحركته الشوْقيّة نحوه، فإن كل متحرك من النقص إلى الكمال، فهو يتحرك حركة شوقية عشقيّة نحو معشوقه الأول. فهو بإمعانه في الارتقاء إليه يقرُب منه قرباً مّا. وهذا القرب يتزايد بحسب سعْيه في كل حال. وقد سمّى الحكماء عالَم الطبيعة عالَم الآلام، لأنه عالَم الحركة وسمّوا عالَم العقل عالَم اللذات، لأنه عالَم السكون. فكما أن الحركات آلام، كذلك السكنات لذات وهي المطلوبة بالحركات لأن كل متحرك إنما يتحرك ليسكُن. والأجرام السمائية، وإن كانت متحركة، فهي ساكنة لدوامها واتصالها وامتناع التغيّر عليها.

الحركة في الأمور الطبيعية أشرَف من السكون، بل هي وجود

(A) فعله.

(١) عرض المؤلف للعدل والجور عرضاً أوفى في كتابه «تهذيب الأخلاق»، ص١٣٢ ـ ١٥٩، ط القاهرة ١٣٢٩هـ. وفي جوابه لسؤال أبي حيان التوحيدي عن «ماهية العدل». وجاء هذا الجواب في مقالة قد أعددناها للطبع.

والسكون عدم، والحركة في الإلهية عدم والسكون وجود[1].

الإلهية هي السكون المحض وكل سكون في عالم العقل وفي عالَم الطبيعة، فإنه إلهيّ[A] مّا، كما أن الحركة في أي العالَمَيْن كانت، فهي عبوديّة. وكذلك تظهر الربوبيّة بالسكون وتظهر العبودية بالحركة. الألحان أصوات كُسّبَت المناسبات الشويفة التي هي نظام العالم والسياسة الإلهية السارية في الموجودات الروحانية والطبيعية. وهذه الصور الشريفة، أعني النِسَب التي هي النظام الإلهيّ والسياسة الربانية التي هي فَيْض بالخالق، سبحانه، على الخلق، هي الغاية القُصوى المطلوبة وهو معشوقُ الكل ومُشوّقه الذي تطلبه سائر الموجودات.

الموجودات ثلاثة

والموجودات بالقياس إليها على ثلاثة أضرب: منها ما أُعطتها من أول مرة وهي التي أُبدعَت كاملة ولم تكن قط بالقوة وهِيَ العقول الفعالة والأجرام السمائية، ومنها ما لم يُعط ذلك في أول أمرها ولا يُرجَى لها الوصولُ إليها والتصور بها، إذ لم تعط القوة على ذلك كالمعدنيات (١٣) والنباتية والحيوانات الهمجية والآثار العلوية، ومنها ما أُعطي القوة على ذلك، وهي الجواهر الأنسية وهي النفس الناطقة وإنما صار لجوهر الأنسيّ إنساناً بها.

اشتياق النفس إلى الاتحاد

والعاشق من الناس في التحقيق، والمشتاق إلى الاتّحاد بذلك النظام الإلهيّ والسياسة الربانية أنما هو هي وأنما أُريدَ بالجسد واليدين لها لأن

---

(١) راجع الأخلاق، لأرسطو، ١١٥٤ ب، ٣٥.

(A) الهيئة.

هذه القوة منها تقوى وتتوسطها بقوى إلى أن تبلغ إلى حدّ من القوة تستغني عن الجسد واليدين، وهي في الأمر شديدة. إلا أنها إذا كانت علية الهِمّة تعدّ حركتها، وإن كانت آلاماً، لذاتٍ في الحقيقة، لِنظرها إلى معشوقها التي تتحرك إليه وتطلب؛ لأن الحال التي تتحرك نحوها أجلّ من أن لا تحمل فيها كل مشقة. وذلك سكونها الذي هو الالتذاذ الحقيقي الذي يَحصل لها عند الاتّحاد بمعشوقها ومُشوّقها الذي هو اللذة المحضة.

أثر الألحان على النفس

وربما كانت النفس من بعض الناس لطيفة عاليةَ الهمة، وإن كانت الأمور الطبيعية غالبة عليها. فتقتطعها تلك الصور الشريفة التي ترد عليها من الألحان والإيقاعات فتقتطعها عن الأمور الطبيعيّة بالكلية حتى رُبما فاضت نفسه وخرج روحه ومات، ـ وقد رأَينا وسمعنا خَلقاً ماتوا في حال السماع ـ، وربما كان غشياً عليه والغشي هو استيلاء الصور الإلهية السارية في اللحن إلى النفس عليها وأخذُها لها عن الأمور الطبيعية ما دام السماع متّصلاً حتى إذا انقطعت المادة زالت المغالبة من الصور الإلهية والصور النفسية[1].

وربما قويت النفس واستغنت عن الأمور الطبيعية وعرفت عيوبها ونقصها، فألقت بصرها نحو العقل الفعال، ثم اتّحدت به و[8] أيّدها حينئذٍ

(١) لقد أطلع مسكويه على كتاب «تيماوس» (Timee) لأفلاطون، إذ أورد قطعة منه في الفوز الأصغر، ص٥٠. وفي هذه النبذة نستبين ما جاء في هذا الكتاب في ما يتعلق بالسمع والبصر، e - ٤٧a وكذلك «فيليب» (Philebe)a ٥١ في إحداث اللذة بالموسيقى.

(٨) سقط الواو في هذا المكان، وأضيف بعده «ثم».

العقل الفعّال، وجذب بصيرتها، قرّبها من تلك الصور الإلهية التي كانت عشائقها وأشواقها، فاتجهت بها من غير توسّط لحميّ ولا صوت ولا نغم، وسكنت السكونَ التامّ والتذّت اللذةَ التامة، إذ قد أدركت غاية مطلوبها، فتصير عند ذلك مشوّقة معشوقة بعد أن كانت شائقة عاشقة، وصارت تحبّب بتحرك الأشياء إليها وهي ساكنة بعد أن كانت تتحرك إلى الأشياء، وتحرّك كل شيء بعد أن كانت متحركة من كل شيء. فيما ظنك بتلك اللذة إذا قايستها بهذه اللذة السماعية التي هي إحدى لذاتها الدنيا مهما يقاربها من الآلام بالحركة الدائمة.

وهذه الغاية هي الثواب الموعود والمقام المحمود في دار الخلود التي دعا إليها الأنبياء ودلّ عليها الحكماء. ولأجل نظر الخالق ـ سبحانه ـ لخلقه واجتذابهم (٣ب) إلى عنده، فلطّف في إذاقتنا بالسماع شيئاً يسيراً من حلاوة الثواب وجزءاً حقيراً من لذات دار المعاد حتى يقارنه السعيد باللذات الطبيعية من مأكول ومشروب ومنكوح وملبوس ومشموم، إذ ليس في الطبيعات لذة غيرها، وإن كانت، فهي رؤساؤها والمتخيّر عند أهلها.

ونعلم أن لذة السماع تفوت جميعها مع خلوصها من شوائب الآلام التي تتقدم رؤساء اللذات الطبيعية الخمسة، أو تصحبها أو تتعقبها. ونعمل أن لذة السماع، مع هذه الخصوصية، لا قدر لها أيضاً بالقياس إلى تلك اللذات التي تنال النفس بالمقعد الصدق، عن الملك المقتدر. فيدعوها[A] ذلك إلى بعض هذه العلائق وإلى الانقطاع عن الأمور

(A) فيدعوه.

الطبيعية وإلى النظر إليها بغير المقت والبغضة وإلى الإمعان نحو التمام والغاية.

وقد نبه فيلسوف الإسلام عليها بقوله لعمار بن ياسر[1]، وقد تنفس الصعداء: «يا عمار على ماذا تنفسك؟ أعلى الآخرة فيعلق بها يدك نفسك عليها فقد أمكنتك منها؟ أم على الدنيا؟ فوالله ما تستحق أن تتنفس عليها لأن لذاتها في خمسة: مأكول ومشروب ومنكوح وملبوس ومشموم؛ فأفضل المأكول العسل وهو في ذبابة، وأفضل المشروب الماء وهو أهون موجود، وأفضل الملبوس الديباج وهو لعاب دودة، وأفضل المشموم المسك وهو دم فارة وأفضل المنكوح فمبال في مبال. ولم نذكر المبصرات والمسموعات لأنها من لذات الآخرة وذوقنا منها، ليكون طلبنا لها على بصيرة ومعرفة».

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله.

---

(١) هو عمار بن ياسر بن ماللك المذحجي، من أشياع علي بن أبي طالب (الملقب هنا بفيلسوف الإسلام). كان من المهاجرين والمحاربين في جميع ما وقع من مقاتلات بعد الهجرة إلى أن قتل في وقعة صفين سنة ٣٧هـ/ ٦٥٧م؛ راجع دائرة المعارف الإسلامية، ط٢، ص٤٦١.

في النفس والعقل

وهيَ جواب رسَائل سَأله عنهما وَحَلُّ شكوك أدركها في الجَوهر البسَيط القَائم بنفسِه

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ قال السائل: «إذا كان لا كلي يعلم بالعقل ولا جزئي يعلم بالحس إلا ومع كل واحد منهما صاحبه في أن يثق لشهادة أحدهما بشهادة الآخر، وكان من عدم حاسة عدم الفكر الصحيح في كلياتها كعدمه ذلك في جزئياتها (فآمن أين لنا أن نثق بإثبات أمر ليس بواحد من هذين إذ هو أحدهما وليس له شهادة الآخر من طريقه الذي به يوصل إليه).

ويحكى عن روفس[A] الطبيب أنه قال: «ليس أحد يمعن في الفكر في علم ما إلا وينتهي به ذلك إلى ماليخوليا»، فيما يؤمننا، إذا اعتقدنا أوهاماً ليس لها جزئيات مشاهدة بالحس أن تكون بهذه الصفة؟ وإذا كان الحس يكذب ويغلط أحياناً كثيرة، وكان التخيل في ذلك على أضعاف ما عليه

(A) دوفس، راجع عن هذا الطبيب التعليق ٣٠ في التصدير.

الحس من الغلط والكذب في المنى والوسوسة وحديث الناس وأجناس الخوف والأماني والعلل العارضة وكان العقل أنما يأخذ ما يأخذه، إن كان على جهة التذكير أو على جهة الانقداح عن أحد هذين، كيف نأمن فيما نعتقد في هذه الجواهر التي تعتقد أنها روحانية إذا لم ندرك لها جزئيات؟».

قال الأستاذ أبو علي أحمد بن محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

وجود العقل مقدم للحس بالذات

(١٦) إن السائل بنى جميع كلامه وسؤالاته على أن العقل لا يدرك غير كليات الأمور التي يأخذها من جزئيات الحواس كأنه جعل العقل تابعاً للحس. وهذا غير مسلم، لأن الحس بالحقيقة هو التابع للعقل، وإن كان وجوده فينا مقدماً بالزمان، أعني أن الحس معنا منذ مبدأ كوننا، فأما العقل فيظهر فينا أثره مؤاخرة(A)، ولكن وجوده مقدم للحس بالذات، وترك قضية هي العمدة في جوابه وبها انحلال شكوكه. ولو لحظها في عرض كلامه لاكتفيت بإيراد نص كلامه على التقديم والتأخير من غير حاجة إلى كثير زيادة ونقصان. وأنا الآن ذاكرها وهي أنه ليس جميع أفعال العقل وآثاره عندنا، هو ما يلتقطه الحس من الجزئيات فيبسطها العقل ويوحدها(B) من الكثرة، أعني كليات الأمور، بل له فعل آخر خاص به، ليس بمأخوذ من الحس وذلك أن له الأوائل التي بها يحكم على الحس وغيره، ليست بمأخوذة من شيء غير العقل نفسه

(A) مآخره.

(B) يوحده.

لأنها لو كانت مأخوذة من شيء آخر لم تكون أوائل وقد قلنا إنها أوائل.

مثال ذلك أن العقل إذا جزم الحكم بأنه ليس بين طرفي النقيض واسطة، أعني أنه ليس من السلب والإيجاب شيء آخر هو حكم أولي لم يأخذه من شيء البتة، ولذلك لا يسأل عنه بلم وكيف ولا يطلب للأوائل على ولا سبب، لأنه لو كان ذلك فيها لم تكن أوائل. فكذلك إذا علم العقل أن الحس قد صدق أو كذب ليس يأخذ هذا العلم من الحس.

العقل يدرك المعقولات فضلاً عن المحسوسات

ثم أقول إن الكل والجزء من باب الإضافة. وذلك أن الكل أنما هو كل لأجزائه والأجزاء إنما هي أجزاء لكلها ولا يجوز أن تلحظ الإضافة إلا من ذاتين أو ذات واحدة في حالين. فإن تركت الإضافة ولم تلحظ بتة، حصل ذات ليس له جزء ولا كل والذي يلحظ هذا الذات منفرداً خالياً عن الإضافة والأعراض ليس بحس ولا عقل هيولاني.

ولعمري، أن الحس، نظره في كلياتها، إلا للعقل خاص نظر آخر، ليس من باب الإضافة ولا من مبادئ المحسوسات وليس ينبغي أن نغفله ولا ننساه، فأنا متى فعلنا ذلك، حصلنا على بعض المعقولات أعني كليات الأمور المأخوذة من الحواس بالتقاطها من الجزئيات، وفاتتنا المعقولات الشريفة التي هي بسائط الأشياء وذواتها التي ليست بمسحوسة ولا بمأخوذة[8] من الحواس على ما بينه أرسطو ومفسرو كتبه. وسأذكر ما يحضر حفظي في هذا الوقت إلى أن أتمكن من إيراد نصوص (٦ب) الأقاويل عنه بتمكني من الكتب إن شاء الله.

---

(٨) والمأخوذة.

رأي أرسطو ومفسريه في العقل والنفس

فأقول: إن أرسطو يقول: إن النفس الناطقة أو العقل الهيولاني فإنهما واحد، ولمشاحة في الأسماء لها في ظن أن أحدهما من جهة الحواس والآخر من جهة العقل. فإذا نظرت إلى الأشياء المحسوسة لحقها شبيه بالانعكاس، وإذا نظرت في الأمور التي فحصها من جهة العقل، بلا توسط الحس، كانت مستقيم النظر. وهذه الألفاظ وإن لم تكن نفس ألفاظ الرجل، فإنها مؤدية عن معناه لا سيما فيما فسره ثامسطيوس من كلامه ولخصه في كتابه النفس، فإنه عبر في هذا المعنى عبارة فصيحة على مذهبه، في الكلام على هذه المعاني اللطيفة[١].

العقل مستغن عن غير ذاته في إدراكه الأمور

وتبين من كلام الحكماء في هذا الباب، أن للعقل فعلاً خاصاً به، أعني جهة من النظر ليست من مبادئ الحواس. وعلى هذه الجهة، يدرك العقل كليات المحسوسات لم تعلم (الحواس) أنه قد أدركها وعقلها. فأما إدراكه لها، فللمتشكك أن يقول: أنه أنما أخذ تلك الكليات منها، وأما علمه، فإنه قد علمها وأدركها فلم يعلمه من الحس ولا من شيء آخر؛ ولو كان كذلك، لكان يدرك كل علم بعلم وهذا هو إلى ما لا نهاية له، فهو محال. فالعقل يعلم هذه الأشياء ويعلم أنه علمها وهذا العلم الثاني أعني الذي به علم أنه قد علم، هو ذات العقل وليس يحتاج إلى غير ذاته في إدراكه أنه قد أدركه. ولذلك يقال إن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد لا غيرية فيه.

---

(١) راجع كتاب النفس لأرسطو، طبعة عبدالرحمن بدوي، ٤٦٩ ب١٥. وقد أورد مسكويه هذه النبذة بعينها في الفوز الأصغر، ص٣٦.

وأما الأشياء المحسوسة، فإنها هيولانية والحاس منها غير المحسوس لأنه لو كان هذا ذاك لم يكن محسوساً. وذلك أن الحاس لا يحس ذاته ولا هو موافق له كل الموافقة والمحسوس أيضاً لا يحس ذاته. فأما العقل أنه يعقل ذاته ويعقل غيره بأن ينتزع صورته الهيولانية ويبسطها حتى تصير معقولة. فإذا صارت كذلك، فهي العقل والعاقل والمعقول. فإنما تحصل المعقولات في النفس الناطقة لأنها بالقوة عاقلة أعني أن الصور العقلية لها بالقوة، فإذا صارت فيها بالفعل اتحدت بالعقل فصارت هي هو. ولذلك سميت عقلاً هيولانياً.

ومما يبين هذا المعنى، أن كل شيء هو بالقوة فإنه ليس يخرج إلى الفعل، إلا بشيء آخر هو موجود بالفعل، لأنه لو كان يخرج بذاته لكان أبدا بالفعل ولم يكن بالقوة لأن ذاته قد كان له وهو بالقوة وإذا كان ذاته سبب خروجه إلى الفعل وذاته لم يزل بالقوة، وجب أن يكون أيضاً لم يزل بالفعل، فهو إذا أبدا بالقوة وأبدا بالفعل (٧أ) وهذا محال، فإذن يخرج ما في القوة إلى الفعل غيره، ويجب على هذا، أن يكون ذلك المخرج له إلى الفعل موجوداً بالفعل(A) لأنه لو كان بالقوة، لكان سبيله في حاجته إلى ما يخرجه إلى الفعل.

فأذن النفس هي عاقلة بالقوة وإنما يخرجها إلى الفعل العقل الذي هو بالفعل وهذا العقل الذي هو بالفعل ليس يعقل معقوله على جهة الخروج إلى الفعل ولا سبيله في علومه هذه السبيل، بل الأشياء له أولية ليس لها

(A) تصحيح الناسخ، وفي السطر: بالعقل.

سبب ولا مبدأ من غير ذات العقل، بل تلك الأوائل هي العقل هي المعقول. وخارج هذا العقل شيء آخر هو سبب له. فغمض الكلام فيه، بل أظن أن من جميع هذا المأخذ الذي سنح الكلام فيه مما بدأت به، غموضاً، وسأعدل عنه إلى بيان آخر إن شاء الله تعالى ذو[A] الحول والقوة.

المحسوسات لا تفيد علم إلا بتأييد العقل

أقول: إن الحواس، متى لم يحضرها العقل عند التصفح للأجزاء ولم يشهد لها[B] بالصحة أو الفساد، غير مفيدة شيئاً ولا ينتفع بها. وذاك أنها تخطئ في محسوساتها ضروب الخطأ ويرد عليها العقل ذلك ولا يقبل إذا غاب عنها الفكر أو ذهل عنها العقل، وهذا شيء ظاهر من عند من يستعمل فكره بمهم يستعرفه، فإنه لا يبصر ولا يسمع كثيرات المبصرات والمسموعات مع حضوره ومع ارتفاع الموانع من الحاس والمحسوس.

أخطاء الحواس

فأما وجود الخطأ من الحواس، فكثيرة جداً. من ذلك خطأ العين في الشيء المبصر من قريب ومن بعيد. أما[C] خطاؤها من البعيد فبرؤيتها الشمس صغيرة، مقدارها عرض قدم وهي مثل الأرض كلها مائة ونيفاً وستين مرة.

فيشهد بذلك العقل فيقبل منه، ويشهد بذلك الحس فلا يقبل منه.

(A) ذي.

(B) تشهد له.

(C) أ ـ سقط في الأصل.

وأما أخطاؤها من القرب، فبمنزلة ما نرى ضوء الشمس إذا وقع علينا من ثقب مربعة صغار كحلل البواري[A] التي يستظل بها: فأنا نرى الضوء الواقع منها مستديراً وإنما يصل من ثقب مربعة مستطيلة ونعلم أنه ليس كما نراه. وتخطئ العين في حركة القمر والسحاب والسفينة والشاطئ وتخطئ في الأشياء المسطرة والمتساوية كالأساطين والنخل والشجر وتخطئ في النقطة إذا كانت على شيء يتحرك على الاستدارة حتى تراها كالحلقة وكالطوق، وتخطئ في الأشياء المبصرة في الماء فترى بعض الأشياء أكبر من مقداره وبعض الأشياء مكسورة وهي صحيحة وبعضها معوجة وهي مستقيمة (٧ب) وبعضها منكوسة وهي منتصبة. وبالجملة، فهي ترى الأشياء كلها بقدر الزاوية التي هي رأس مخروط، قاعدته الشيء المبصر (بدسو؟) رأسه المخروط المستدق الذي عند البصر، وهي الزاوية. فإن كانت هذه الزاوية كبيرة، كان المبصر كبيراً، وإن كانت صغيرة[B]، كان صغيراً. ويختلف المبصر بحسب اختلافها[C]. وهذا استخراج العقل لأن هذا المخروط ليس بمحسوس والعقل هو شبيه بوساطة المادة. وهذه حال جميع الحواس في الأغاليط التي تعرض لها وتحكم بها حتى يردها العقل ويستخرج سببها. وذلك أن الذوق تختلف أحواله حتى يجد الإنسان الماء في بعض الأحوال حلواً وفي بعضها كريهاً ومالحاً ومراً، وكما يجد صاحب الصفراء العسل مراً وصاحب البلغم بالضد. وكذلك حال السمع في الصدى[D] الذي يسمعه

(A) هكذا في الأصل وفي تهذيب الأخلاق، يقول «كحلل الأهواز»، ص٩.

(B) كل صغيرا.

(C) اختلافه.

(D) الصدا.

من الجبل أو لمواضع المستديرة الصقلية وفي طنيان الأشياء المختلفة. وعلى هذا يكون حال الشم: فإن الذي يألف الأشياء المنتنة لا يحس بالنتن والمنتقل من رائحة إلى رائحة لا يجد حقيقة الثانية وربما التبس عليه الحال حتى لا يدري ما الذي يحكم فيه.

وكذلك الأمر في اللمس لمن يألف الأشياء الخشنة إذا لمس لينا وكذلك حال اليد التي تكون حارة إذا لمست ما هو دونها في الحرارة وجدته بارداً. فأما من تكون يده باردة فإنه يجد ذلك بعينه حاراً. والمعتدل من جميع الأشياء لا يدركه الحس وإنما يحكم به العقل وهو الذي يستخرج العلل في الجميع، وإليه نرتقي الحواس بالمحسوسات حتى يحكم فيها ويرد البعض ويقبل البعض؛ إذ، ليس الحاكم على الحواس بالصحة أو الفساد والناظر في جميعها في أسبابها وفي عللها غيره[A] وهو أشرف لا محالة، منها لأن الحكم في الشيء والمزيف له أو المصحح أفضل منه والأفضل لا يكون تابعاً أي لا يكون قوامه بما هو دونه بل الأولى أن يكون قوام ما هو دونه به[١].

فأما قوله: «إن كل من عدم حاسة عدم الفكر الصحيح في كلياتها لعدمه ذلك في جزئياتها»، فهو صحيح مقبول.

وأما قوله: «من أين نثق بإثبات أمر ليس بواحد من هذين؟» فإنه حكم على إن من جهل باب الإضافة جهل كل شيء. وليس الأمر كذلك، بل ينبغي أن نقول: أن من جهل النصف فقد جهل لضعف، إلا أنه لا يجهل

(A) غيرها.

(١) عرض مسكويه هذه الآراء في المقالة الثانية من الفوز الأصغر وفي الفصول الأولى من تهذيب الأخلاق، غير أن غرضه يختلف باختلاف الكتب.

طبيعة العدد الذي عرض فيه الضعف والنصف وجميع الإضافات، أعني الثلث والربع وما يتلوهما إذا لم يلحظ[A] منه الضعف والنصف.

لا ينتهي الفكر القوي إلى الماليخوليا...

فأما قول روفس[B] الطبيب: «أنه ليس يمعن أحد في الفكر (٨أ) في علم ما إلا وينتهي به ذلك إلى ماليخوليا» فإذا ظن أن هذا الاسم في تلك اللغة التي تخصص بها، ليس بمطلق على المرض وحده بل هو اسم لكل فكر، وإلا لزم بحسب قول روفس أن الآراء الصحيحة التي تصدر عن الأفكار الطويلة الزمان تكون مرضاً عظيماً. ونحن نعلم أن الفكر الذي يمعن فيه صاحب الهندسة حتى يستخرج به أمراً نافعاً في العالم من نحو استخراج ماء إلى وجه الأرض، أو رفع طريق أو تحريك شيء، يقبل (إليه) بقوة ضعيفة يسيرة، والفكر الذي يمعن فيه مدبر الجيش وسائس المدينة حتى تتم له عمارة، أو غلبة عدو مفسد، ليس بمرض. وكيف يكون مرضاً، والإنسان إنما يطلب الصحة من جسده وتدبره لبدنه، ليتم له بها الفكر الصحيح الذي يؤديه إلى كل خير مطلوب من دنيا وآخرة.

بل فضل الإنسان بقوة فكره

وهل بين الإنسان وبين البهيمة فرق إلا بقوة الفكر والتمييز؟ فإن هذه القوة هي التي تفضله على غيره وبها يهجم على جميع الخيرات ويحذر من جميع الشرور بل بها يفرق بين الخير والشر في الأمور ويميز الحسن

(A) تصحيح على هامش النسخة وفي السطر «يحفظ».

(B) دورفس.

من القبيح في الأعمال[A] والصدق من الكذب في الأقاويل والحق من الباطل في الاعتقادات.

على أن الطبيب من حيث هو طبيب، ليس له نظر في غير الاعتدال[B] الخاص بجسد جسد ليحفظه إذا كان موجوداً ويرده إذا كان مفقوداً. وإذا كان خاصة نظره في هذا الباب، فله أن يسمى بحسب صناعته كل ما كان خارجاً عنه[C] بالمرض. كما أن النجار له أن يستعمل الحديدة التي يستعملها الصائغ معوجة، وذلك الإعوجاج الذي هو عند النجار، كذلك هو الاستقامة بحسب صناعة الصائغ وكل واحد منهما، إذا لحظ صاحبه من جهة صناعته التي تخصه سماها[D] فاسدة.

الإمعان في التوهم هو المنتج للماليخوليا

ونقول أيضاً على سبيل المعارضة لهذا المتشكك: هل إمعان روفس في الفكر وبلوغه من الطب ذلك المبلغ، وهو الذي صيره فاضلاً في صناعته، ماليخوليا؟ وفكره في قوله هذا الذي حكيته عنه هو، على حكمه أيضاً، ماليخوليا؟ فكيف يجب أن نحكم عليه وما الذي نقول فيه إلا أنا نترك نصرة كلام هذا الرجل الفاضل بتخريج وجه لكلامه صحيح، وهو أن روفس[E] أومأ إلى العلوم الوهمية والأوهام بأسرها: إذا أمعنت في الحركة انتهت إلى الماليخوليا على هذه الجهة، والوهم تابع للحسن

(A) فوق السطر: الأفعال.
(B) إلى.
(C) عنها.
(D) ليسميها (Variante en surcharge).
(E) هنا ضبط الاسم ضبطاً صحيحاً.

وإذا أخذ صورة طبيعية فإنما يجعلها عن طبيعة لم تركب منها تركبات لا نهاية لها وليس لواحدة منها وجود طبيعي بوجه من الوجوه.

ومثال ذلك أن الوهم يأخذ (٨ب) صورة الجسم أعني الأبعاد الثلاثة، فيأخذها في غير جسم ثم يتوهمها موجودة من خارج الوهم، معتقداً [A] من ذلك الخلاء وأنه مسكوب حول العالم موجود لا محالة. ثم (تـ) تشكل في وهمه أيضاً أنواع الأشكال التي ليس لها وجود ويسأل[B] عنها سؤال ما هو موجود، أعني أنه يتصور شخصاً خارج العالم جالساً على سطح الكرة القصوى ثم يسأل كيف يكون حال هذا الوهم المحال سؤال من ظنه موجوداً.

وكذلك حاله في الأوهام التي تجري هذا المجرى. وكلما أمعن في هذا الضرب كان أبعد من الأمر الموجود. وهذه حال الوهم والعلوم الوهمية وتتبعها التخيلات الباطلة والوساوس المكروهة وربما ترقى إلى المحالات من الأماني واستشعار مخاوف ومهالك لا حقائق لها: وهذه هي صورة الماليخوليا.

الفرق بين العقل والوهم

فأما الفكر في هذا العارض كيف عرض واستخراج علله وأسبابه والوقوف على حقائقها ومعالجته بما يزيله ويصلحه، فليس يسمي ذلك أحدنا ماليخوليا. اللهم إلا أن تلك اللغة تستعمل هذه اللفظة على معنى المرض فتكون الماليخوليا والفكر يعبران على معنى واحد. وبالجملة

(A) متقد.

(B) يسل.

ليس العقل من الوهم في شيء لأن الوهم، كما قلنا، تابع للحس. فأما العقل فهو حاكم عليه وأول له في الوجود، وإن كان يظهر أثره في الإنسان بعده. والدليل على أن الوهم تابع للحس أنه ليس يمكننا أن نتوهم شيئاً لم نحسه أو نحس شبهه. ومتى التمسنا من الوهم ذلك لم يساعدنا عليه بتة وأنما يساعدنا على التركيبات من الأشياء التي أخذها من الحس، أعني أنه يركب جناح طائر على جمل، مثلاً، فأما أن يمكنه أن يلحظ شيئاً لم يحس له مثالاً، فلا.

وليس كذلك العقل، فإنه إنما يعقل الأشياء التي يحسها ويرد من أحكام الحس شيئاً كثيراً. والفرق بين الوهم والعقل، يجب أن يؤخذ من مظانه، فإن اشتغالنا به يخرجنا عن سمت هذه المسألة إلى تحرير القول في قوى الحواس وترقيها إلى قوة واحدة تسمى الحس المشترك[A]. وكيفية ذلك والكلام فيه يتسع وهو مبين في كتبه المؤلفة فيه[1].

فأما قوله: «إن العقل يأخذ ما يأخذه على جهة التذكير أو على جهة الانقداح» فهو يأخذ غير المأخذ الذي بدأ به في صدر الكلام. وذلك الكلام هو الذي يحكى عن أفلاطون وأرسطو. ويظن أن بينهما فيه خلافاً، وأن أفلاطون يقول: إن العقل إنما يتذكر بمعقولاته ما كان له قبل تدبيره للهيولانيات وإنما عرض له النسيان لوقوعه في الهيولى لا أنه يستفيد شيئاً لم يكن له.

(A) الحاس.

(١) لعله يشير إلى كتاب النفس، ٤٦٧ب ١٠، إلى ٤٦٩أ، ٥ حيث يبحث أرسطو عن الفرق بين العقل والوهم؛ وإلى الفصلين من المقالة الثالثة، حيث يعرض «للحس المشترك».

ويظن بأرسطو أنه يقول: بل إنما ينقدح له ذلك من ها هنا. وليس (٩أ) الأمر على ما يظنه كثير من الناس من أن ها هنا خلافاً بين هذين الحكيمين ولكن إنما اختلف نظراهما كما يختلف نظر الإنسان إلى فوق وإلى أسفل. فإن المترقي والمتحدر بينهما مسافة بعينها ليست فوق ولا أسفل. ولما كان أرسطو أنما يعلمنا الحكمة بالترقي فيها من الأشياء الطبيعية وأفلاطون كان من عادته أن يتحدر فيها من الأمور الإلهية، اختلف نظراهما كما اختلف تعليماهما والمعاني متفقة. ولولا أني تصممت أن أعدل إلى بيان أوضح مما بدأت به في صدر هذه الرسالة، لأوجبت على نفسي كشف هذا الموضع لاتصاله ببيان المسألة[١].

في ماهية العقل

ولكني أقول بحسب ما صممته إن الأمور التي سأل عنها السائل وقال: «كيف نعتقد في هذه الجواهر التي نعتقد أنها روحانية، إذا لم ندرك لها جزئيات»، ليس لها جزئيات ولا كليات إلا بعد أن تلحظ معه الأجسام. فأما الشيء البسيط فلا جزء له ولا كل، وإنما تثبت آنيته[A] بما يظهر من

(١) لا يخفى ما لهذه الفقرة من دلالة على أثر «أثولوجيا أرسطو» في الفلسفة، وأنما يرجع الحظ العجيب الذي كان لهذا الكتاب عند العرب، لكونه حلقة اتصال بين «المعلم الأول» و«أفلاطون الإلهي»، أي مفكرين لم يختلفا في نظريهما إلى الأشياء فحسب، بل في مقصوديهما أيضاً، إذا ردا إلى حقيقة أمرهما.

ـ أما اللفظتان «الترقي» و«التحدر»، فتعبران عن محور الفلسفة الأفلوطينية التي تصور النفس في هبوطها إلى العالم السفلي وفي صعودها إلى العالم العلوي.

(A) بحسب تشكيل عبدالرحمن بدوي، كتاب النفس لأرسطو، ص٦٥، تعليق.

أثره[A] لا من حيث يشاهد بالحس له جزء ثم تثبت آنية كل. وقد يطلق فيها ذلك على سبيل اشتراك الاسم لأجل الضرورة العارضة في ضيق الألفاظ بإضافتها إلى المعاني، لأنا مضطرون إلى أن نعبر بالعبارات المألوفة المأخوذة من الحواس عن المعاني الغريبة المعقولة ولا سبيل لنا في الإشارة إليها إلا هذه الألفاظ، كما نطلق على العرض بأنه يتحرك بحركة الجسم الذي يحل فيه وينقسم بأقسامه وليس العرض في نفسه إذا لم نلحظه مع الجسم، بمتحرك ولا ينقسم. وكذلك الجوهر الذي ليس بجسم ليس بمنقسم لأن الانقسام أنما يكون في الأعظام، والأعظام تكون للأجسام وما ليس بجسم فليس بذي عظم فهو إن غير منقسم. فإن أطلقنا عليه ذلك في وقت، فبحسب استعارة اللفظ واشتراك الاسم. فنحن وإن قلنا في وقت إن النفس الجزئية من حالها كيت وكيت، أو أن النفس الكلية، صورتها كيت وكيت، فلسنا نذهب فيه إلى الانقسام الذي يفهم من الأجسام بل نريد به أن الأشخاص المتكثرة بعرض ننكرها إلى أن يكثر تدبر النفس لها، فنسمي وجود التدابير تحرياً وإن لم يكن بالحقيقة كذلك ليفهم من ذلك إشارتنا. ومثال ذلك أن الإنسانية في الناس، وإن اختلفت بالمواد والأمزجة، فهي بالحقيقة واحدة من جهة تصورها. كما أن الطابع، وإن اختلف بالطين والشمع والرصاص والفضة لأجل اختلاف المواد، فإنه في نفسه واحد، فكذلك نقول إن القوة المصورة للإنسانية واحدة وإن اختلف الأمر (٩ب) بالمواد. ثم يصير تدبير تلك القوة لكل مادة بحسب هيولاها منها، كالإنسان الذي يبني من طين ويعمل بركة للماء ويبني سفينة من خشب فيعمل من كل مادة ما تقبله وتم به الغرض المقصود.

(A) فعله: شطب الناسخ.

ثم يتحرك في كل واحد من هذه حركة ملائمة له، فإنه في البيت يمشي برجليه لأن هذه الحركة ملائمة فيه. فأما في السفينة فيتحرك بيديه باستعمال المقادف لأن هذه الحركة ملائمة فيها. فأما في الماء فيتحرك بيديه ورجليه لأن السباحة هي الملائمة فيها.

وهذا المثال وإن لم يكن مطابقاً كل المطابقة، فهو مشير إلى المراد من المعنى وأرجو أن يكون كافياً. فلا بأس بإيراد مثال آخر حتى ينكشف هذا المعنى اللطيف به فأقول:

إنك إن تصورت شخصاً تقابله مرايا مختلفة الجواهر والأشكال في الاستدارة والتقبيب والتقعر وضروب الأشكال، أليس كل واحد منها تقبل صورة مخالفة للصورة الأخرى في الكبر والصغر والشكل واللون والقد والهيئة؟ ألا نرى أن الأشكال تختلف لأجل القابلات والشخص واحد؟

وهذه الأمثلة وأشباهها ينبغي أن يفهم منها الإشارة إلى الممثل ولا يعتقد فيها أنها هي أو مثلها. وذلك أن هذه الأمثلة هي مضروبة من أجسام طبيعية وليست موافقة في الحكاية لتلك الجواهر التي ليست بأجسام. وإذا أخذ المثال على أنه تشبيه بالممثل عرض في المثالات مناقضات لا تلزم الممثل لبعده منه[1].

٢ ـ ثم قال السائل: «وإذا كان نهاية ما هوى إليه تركيب العالم في النبات والحيوان والإنسان والنفس والعقل وكانت الحياة ممتنعة أن توجد

---

(١) كثيراً ما يردد مسكويه هذا التنبيه على تعلق الألفاظ البشرية بالآلام اللحمية (الفوز الأصغر، ص٣١)، وفي الصفحة ١١١، من هذه الرسالة يستدل المؤلف بآية قرآنية على أن المفكر، كالإله، لا يستغني عن ضرب الأمثال لتقريب حقائق الأمور من أذهان الناس. غير أننا نعرف ما لأفلاطون من تأثير في هذه الطريقة لعرض الآراء الفلسفية.

إلا مع حرارة القلب وممتنعة أن تعدم مع حرارته حتى إذا قطع قلب حيوان عظيم كالثور، دام نبضه ما دامت الحرارة فيه، فإذا برد تعطل النبض، فإن جعل بعد قطعه على رماد وفي هواء حار حتى تطول مدة بقاء[A] الحرارة فيه، دام نبضه تلك المدة الطويلة، وتبين بهذا (أنه) إنما يفعل هذا للحرارة فقط لا لموضعه في البدن[B] واتصاله بما يتصل به، وكان عظم أفعال العالم لكبير من تولد الرطوبة بين الحر والبرد بالإغراق وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف ويتولد ما يتولد من الأركان كالمعادن والنبات والحيوان والإنسان والآثار العارضة في العلو كالسحاب وغيره وجميع إعجاب المهنة للناس، إنما ذلك بالحرارة وعنها في شمس أو نار، لم[C] لا نقطع أن النفس هي الحرارة لإدراكنا الجزئي منها فينا وفي غيرنا بالحس والكلي في الأنوار العالية (١٠أ) والنار، فنكون على يقين بشهادة الكلي للجزئي والجزئي للكلي؟».

قال الأستاذ أبو علي: انه ما تبين من كلام السائل في هذا الفصل أكثر من أن الحرارة تبقى في بعض الأجسام إذا كان لها مدد من حرارة أخرى زماناً أطول من بقائها إذا لم يكن لها مدد.

ليست الحرارة هي الحياة

فإن نبض القلب تابع لحرارته، وأما الحياة فيما تبين أمرها بعد من هذا المثال، إذ القلب المتحرك بالنبض الباقي من الحرارة إذا نزع من الحيوان ليس يدعي أحد أن فيه حياة لأن سبيله في ذلك سبيل كل جسم حار إذا

(A) بقآ.

(B) القدر.

(A) ثم.

لم تكن حرارته ذاتية فيه. فإنه لا يلبث حاراً إلا بمقدار ما يمده به غيره. فإذا انقطعت مادته سلك إلى البرد أما بزمان طويل أو قصير بحسب اليبوسة التي تمسك صورة الحرارة عليه مدة والرطوبة التي تخلى عنها سريعاً. وهذه سبيل الحديدة المحماة إذا أخرجت من النار، بل هذه حال الماء الذي هو ضد النار، فإنه يحرك بمجاورة النار حركة الغليان التي تشبه نبض القلب. وهذه حال كل جسم رطب. فإذا تباعد عن مجاورة النار، فليس يخلو من أن يصادف هواء بارداً أو هواء حاراً فتكون مفارقته الحرارة التي فيه بحسب ذلك. فإن وضعته على رماد بقيت حركة الغليان فيه مدة ما وليس يقول (أحد) إن الماء الحار حي ولا أن شيئاً من الأجسام الحارة المتحركة بالحرارة حي ولا يدعي الحياة إلا للحيوان ذي النفس. وليس يكتفي الحيوان حياته بالحرارة فقط، بل يحتاج إلى رطوبة؛ فإن حرارة الحي إن عدمت تلك الرطوبة بطلت سريعاً. وسنبين أن الحرارة كالآله في وجود الحياة، فأما ان تكون هي الحياة فلا. وإذا لم تكن حياة، فليست أيضاً نفساً تعطي الحياة ما توجد فيه على ما سنبينه فيما بعد.

فأما في هذا الموضع (فـ) نريد أن نقتص ما (أ) ورده السائل ونعلمه أنه لم يتبين ما أراد تبيينه، ثم نثبت المذهب الصحيح ونبطل الشكوك التي تشكك بها، فنقول:

العناصر الأربعة

أما قوله «إن عظم أفعاله العالم الكبير من قوام الرطوبة من الحر والبرد وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف»، فغير معترف به، لأن هذه العناصر الأربعة كلها أوائل الكون وليس بعضها متولداً عن بعض وقد

أجمع الطبيعيون أن اثنين منها فاعلان واثنين منفعلان. أما الحرارة والبرودة ففاعلان وأما الرطوبة واليبوسة فمنفعلان وكل واحد من هذه الأربعة أصل في نفسه ليس يتولد عن الآخر وإنما يستحيل بعضها إلى بعض على رأيهم. لا خلاف بين المحققين الفضلاء في ذلك وليس (١٠ب) هذا مما يعترض على ما عزمنا على تبيينه، ولكنا كرهنا أن يمر في عرض الكلام ما لا نعترف به وإن كان لا يقدح في شيء من رأينا[١].

ليست الحرارة هي النفس...

فأما قوله «لم لا نقطع على أن النفس هي الحرارة» فإنا نقول لو كانت الحرارة هي النفس لوجب أن تكون الحرارة حيث وجدت، وجدت النفس بوجودها. وليس الأمر على هذا بل الحرارة موجودة في أشياء كثيرة لا أنفس لها وهي في النار نفسها موجودة في السورة. وليست للنار نفس ولا حياة. ثم توجد للحرارة مراتب كثيرة منها ما تكون في الدرجة الأولى أو في الثانية أو في الثالثة والرابعة على ما حصله الأطباء وغيرهم في كثير من النبات والجماد من المعادن وليس لشيء منها نفس ولا حياة.

وإن ظان أن الحرارة التي تختص بالحيوان خاصة، هي الحياة وقبلنا هذا التحكم منه ونزلنا عند شهوته وجب عليه أن يلتزم أن الحياة في الحي تتزيد بتزيد الحرارة وتنتقص بنقصانها. ولسنا نجد الأمر كذلك بل الحرارة تزيد في الحي وتنقص والحياة بحالها.

---

(١) كل هذه الآراء كانت متداولة في البيئات الفلسفية منذ عهد بعيد، فلهذا لا نرى أي فائدة علمية في ردها إلى مصدر من المصادر العديدة التي كانت في متناول مسكويه مثلاً. وسنكتفي بذكر «الآراء الطبيعية، لفلوطرخوس» طبع مع كتاب النفس المذكور، بعناية عبدالرحمن بدوي.

. . . ولا هي في الأنوار العالية

فأما قوله «إن النفس هي الحرارة لإدراكنا الجزئي منها فينا وفي غيرنا بالحس والكلي منها في الأنوار العالية والنار». فهو فاسد لأن النار غير النور وليست الحرارة في الأنوار العالية بموجودة وقد قام البرهان على ذلك. فأما النار، فإن الحرارة التي فيها ليست حياة لها ولا أظن السائل يذهب إلى أن النار حية لا جزؤها الذي عندنا ولا كلها الذي في أخمص الملك أعني المرتب فوق الهواء.

فإن ظن ظان أن تلك الحرارة فيها حياة كلية وهذه الجزئية فيها حياة جزئية لم يعسر على أحد مناقضته والرد عليه ولم يجب أن نشتغل عن الكلام فيما نحن بسبيله بالانحطاط إلى هذا الضرب من الكلام.

بل الأنوار العالية، طبيعة خامسة

فأما الأنوار العالية فقد تبين من الأصول الفلسفية بأن تلك طبيعة خامسة، إذ ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة. وإن أحب السائل أن نجرد لذلك كلاماً فعلناه فيما نستأنف، إن شاء الله. وإذا تكلمنا فيما بعد على النفس والحياة وبينا حالهما وأقمنا البرهان على أن النفس جوهر وليست بعرض ولا صورة[A] هيولانية بل هي جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى مادة تقوم بها، تبين هناك أنها ليست حرارة ولا نوراً، إذ قد علم أن هذين لا قوام لهما بغير جسم. فإنا اكتفينا في هذا الموضع بالمناقضة والرد على من ادعى فيها غير الحق.

٣ ـ ثم قال السائل: «فإن لم نفعل، (١١أ) واعتقدنا في النفس أنها

(A) صهرة.

جوهر روحاني لطيف لا ندرك لها كلياً ولا جزئياً، فيما[A] يؤمننا مما قال روفس[B]، وأن يكون هذا ضرباً من الوسوسة لا حقيقة له؟ وقد علمنا أن العقل أشرف من النفس وعقلنا أن هذه القوة التي في الدماغ (و) التي بها تدرك أفعال الذهن والحواس وتفعل الحركات الإرادية، حدسها فينا حدس النور. ثم نشاهد ذلك عياناً إذا تأملنا البؤبؤ المقصور في عين كل من يحدق ويديم النظر إلى عينه وكانت عين النفس من جنس عين الرأس وكانتا إنما تقويان في إدراك المدركات بالنور الخارج من البصر في الهواء نهاراً بالشمس وليلاً بالقمر وبالنار، لم لا نقطع أن العقل هو النور الذي يدرك الكلي والجزئي فيه عياناً ضرورة في العالم الكبير (والعالم) الصغير [C] فتكون على ثقة بشاهدة الجزئي للكلي والكلي للجزئي؟».

حاجاته إلى الأمثال لتسديد الفكر وترويضه

قال أبو علي(ره): (إن) الذي رضينا (به) من كلام روفس[D] في الماليخوليا هو أن الفكر الصحيح، إذا صدر عن العقل السليم، أدّى إلى حقائق الأمور وإلى الآراء المقبولة التي يعرف بها كل عاقل. وليس يطلب أحد على شيء من العقل شاهداً من الحس لا جزئيّاً ولا كليّاً وإنما يلتمس من لم يرتض رياضة تامة في المعقولات السريّة من المادة مثلاً من الحسّ وهو الشاهد الجزئي. ومن المثل المضروب منه فرق لانا قد نضرب مثلاً للمعقول من الحسي ولا نلتمس له شاهداً منه ولا

(A) شطب الناسخ.

(B) دوفس.

(C) للكبير وللصغير.

(D) دوفس.

مثلاً، كما يقول الله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٖ فِيهَا مِصْبَاحٌۖ﴾[1].

ونقول نحن مثل العقل في النفس كمثل العين في البدن ونقول أيضاً مثل العقل في النفس مثل الرُّبّان في السفينة. فإن الأمثال تنبّه الإنسان وتسدّد فكره نحو النظر في مطلوبه وتصرفه من المحسوسات صرفاً رقيقاً يتدرج به إلى أن يعقل بعد الارتياض معقولاته بلا مثل. وقد قال الله ـ عزّ من قائل ـ ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[2].

وأما الأمور التي هي أوائل في العقل أو قريبة من الأوائل، فالتي لا يُحتاج في تعلمه ولا في تعليمه إلى مثل ولا شاهد حسّي. وذلك إنا سمعنا أن الإيجاب والسلب لا بد أن يصدق أحدهما على الموضوع، لا نلتمس عليه شاهداً من الحس. وكذلك، إذا قيل لنا إن شرائط النقيض كيت وكيت، وجميع مبادئ البرهان لا نلتمس عليه شاهداً. وليس كل شيء نعلمه نحتاج فيه إلى برهان، إذ البرهان نفسه أحد الأشياء التي نعلمها وليس نحتاج في علمه إلى برهان (١١ب) لأنه لو احتاج البرهان إلى برهان لكان ذلك يستمر دائماً بلا نهاية ودعانا ذلك إلى أن لا نعلم شيئاً به، لأن ما لا نهاية له لا يصح وجوده.

المعلوم بأوائل العقل والمعلوم بأوائل الحس

فقد تبيّن أن من المعلومات ما هو أوضح من المعلوم بالبرهان كالأوائل

---

(١) هي الآية ٣٥ من سورة النور ٣٤.

(٢) الآية ٣٠ من السورة ١٤.

التي هي أصول البرهان ولا تُعلم ببرهان. فكل من التمس على شيء منها شاهداً من الحس يئس معلّمه من فلاحه وأطْرَحه اطراح من لا يعاود تعليمه أبداً. وهذه حال العلوم العقلية كلها إلا ما كان مبدوؤها[A] من الجزء كالأمور الطبيعية، فإن تلك لا بد من الرجوع فيها إلى أوائل محسوسة لأنها أيضاً محسوسة.

فأمّا الطبية نفسها، فإنها غير محسوسة بالحواس الخمس والكلام عليها من نمط الكلام على الأمور المعقولة. وهذا الضرب من الفكر والتعليم ليس من الماليخوليا في شيء ولا أحد ظن ذلك ممن يتعلّمه أو يعلّمه ولا قيل فيه إنه موسوَسٌ.

فإن ظنه أحد، عُدّ في جملة المرحومين من العوام الذي لا يصدّقون بغير الحس ولا رويّة ولا نظرَ عندهم. فلم يُكلم إلا من طريق الرحمة، كما يُكلّم الأعمى إذا كذّب أصحاب البصر في رؤية الألوان. وأنهم لا يُناظَرون وإنما يُرحَمون. فأما أن يُكلّموا على طريق الطمع في أن يتصوروا شيئاً من الألوان فلا.

وذلك أن حال المعقولات عند غير العقل في أوائله الضرورية كحال المبصرات عند البصر على جهة التمثيل لا من جهة أنه تجمعها كيفيّة من النور أو غيره ولذلك يُضرب المثل أبداً على تلك من هذه.

للعقل الهيولاني أمراض عارضة كما للبصر

وكما تعرض للبَصر أحوال تسمّى أمراضها فيعالج حتى يعود إلى

(A) مبداوها.

صحّته، فكذلك للعقل الهيولاني أمراض تعالج حتى يعود إلى صحته، فيضطرب إلى أن يعالج بفكر صحيح من ذي عقل سليم. والذي يفكر في استخراج عليه ثم دوائه ليس بذي ماليخوليا ولا بموسوس.

ولعمري أن الفكر الصحيح (لـ) محتاج إلى آلة صحيحة ومزاج ما في جُزْء من الدماغْ خاصّ به واعتدال من الدم الذي يجري في الشرايين التي بين آخر الدماغ.

فإن هذه آلات الفكر. وكما أن طبقات العين واعتدالاتها آلات للقوة الباصرة، فإذا لحقتها آفة ساء البصر حتى إذا عولجت، رجعت إلى الصحة وأبصر بها المبصر، فكذلك حال الدم الرقيق الذي يجري من القلب في الشرايين الدقاق التي تتخلّل الدماغ، له اعتدال في الرقة وله بخار لطيف في تجويف الشَّرْيان. فمتى انحرف عن اعتداله وتكدّر ذلك البخار، حدث في الفعل الصادر عن قوة النفس بهذه الآلة نقصان واضطراب حتى يعالج ويرد إلى اعتداله. فيُصدر حينئذ الفاعل بهذه الآلة فعله على التمام.

ومثل الفكر (١٢أ) الصحيح الذي يأخذ سمت العقل في الأمور المعقولة حتى يصيب الحقيقة (كـ) مثل سهم الرامي إذا أخذ سمت الغرض المنصوب حتى يصيب نقطة الهدف: فكما أن الإصابة هي المطلوبة ولها غرض إياه يُقصد والمسلك إليه واحد لكل من أحب الصواب في الرمي ويحتاج فيه إلى تعلّم ودُرْبَة، فأما الخروج عنه والخطأ في رميه فليس يُتعلّم ولا له معلّم، فإن ذلك بلا نهاية، فكذلك[٨] حال الفكر الصحيح

---

(٨) وكذلك.

وحال الماليخوليا والوسواس في أن ذاك له وجه واحد إلى الصواب يتسدد نحوه ويتعلم ويتدرب فيه. فأما الخروج عنه فهو بلا نهاية وليس[A] يتعلم ولا يُعلَّم بل يعالج منه كما ذكرنا.

فأما اعتقادنا في النفس أنها[B] جوهر روحاني ليس بمحسوس فقد وعدنا أن نتكلم عليه بعد الفراغ من رد ما أتى به السائل.

فزيولوجية الدماغ مخالفة لفزيولوجية العين

فأما قوله: «إن القوة التي في الدماغ وبها تدرك المعقولات، حدسها حدس النور وأنه نشاهده في بؤبؤ الناظر إلى الغير وإدام النظر وإن عين النفس من جنس عين الرأس»، فهو رأي غير مقبول لأن الدماغ وأجزاه، ليس فيها من جنس نور العين شيء، إذ كان نور العين الذي أومأ كلامه إليه يحتاج إلى جرم صقيل صاف أملس ليتم له فعله ومتى عدم الجسم هذه الحال لم يقبل النور وحال بؤبؤ الناظر كحال مرآة صقيلة تقبل صورة الأشياء إذا حضر الضوء من خارج، أعني ضوء الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي[C] وكل من حدق إلى البؤبؤ[D] إنما يرى فيه صورة نفسه، أعني وجهه أو الجزء المقابل للبؤبؤ[E] من سائر جسمه، أو يرى بعض الأخرى المقابلة له كما يرى هذه الأشياء في مرآة صغير ويحتاج إلى ناظر في مرآة أو جرم صقيل إلى ضوء من الشمس أو نور في الهواء

(A) تصحيح الناسخ في الهامش، وفي السطر «لا».
(B) أنه.
(C) الراي والمري.
(D) البوبو.
(E) البوبو.

بينه وبين المرئي ليكمل به البصر. وذلك أن البصر هو بصر بالقوة وبالفعل عند حضور الضوء. وكذلك الأشياء الصقيلة المستشيفة في قبول الصور.

فأما الحركة الإرادية، فإنها تكون بالجزء من الدماغ الذي تنشأ منه الأعصاب. وما يكون بجرم الدماغ جرماً، يكون بالجرم الصقيل المستشيف، وكذلك ما يكون بالبخار الذي يكون في تجويف الشريان. وذلك أن العصبة المجوفة التي تنشأ من الدماغ إنما يتم بها ضروب الحركات الإرادية في بؤبؤ العين. فأما القوة الباصرة، فإنها تكون بالبخار النافذ في ثقبي هاتين العصبتين المنتهيبتين إلى طبقات العين، أعني الجلية (١٢ب) والعنبية، والقرنية وسائر الطبقات، والرطوبة التي بها يتم البصر.

فإذا صادفت النفس هذه الآلات معدة سليمة، أدركت المبصرات وإذا أعرض إحداها آفة، لحقها من نقصان الإدراك بحسب تلك الآفة. فإذا عولجت الآفة حتى تزول، عادت النفس إلى الإدراك باستعمال ما استقام من آلاتها.

٤ ـ ثم قائل السائل: وإن أضربنا عن هذا وتوهمنا شيئاً روحانياً، هو العقل في العالم الصغير وهو غير هذا النور، من أين نأمن ما قال روفس[A]؟ وإذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف فيها أدركناه وعرفناه، وهو هذه الأنوار التي بها الوصول إلى الإدراكات والحرارة التي هي سبب كل فعل وانفعال في العالمين، لم لا نقف عند هذين ولا نتجاوزهما لنكون

(A) دوفس.

على ثقة ويقين وبصيرة انا لسنا نعتقد ما هو وسوسة وانا تخلصنا مما قال روفس؟

وقد كان جالينوس قد تخيله، وحكي في الجوامع أن التفكير يجري مجرى الرداءة وأن مشاط الصوف فسد تفكره حتى ظن أن البساط يألم، فرمى به من فوق إلى أسفل ليؤلمه لما غضب عليه. فأنا إذا وقفنا عندما يشهد به الحس للعقل والعقل للحس وما لا يعرف أشرف منه (لشرف أحواله)[A]، كان لنا عذر، وإنا إن تجاوزنا ذلك إلى اعتقاد أمور هي أوهام فقط، ليس فيها شهادات مثل هذه الشهادات، كيف نأمن أن نكون في ذلك كإحدى[B] هذه الأمم الكثيرة التي تعتقد كل واحدة منها ما يعتقد في مثل هذا؟».

العقل لا يتوهم

قال أبو علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأما قوله: «إن توهمنا شيئاً روحانياً هو العقل»، فإنا لا نقول إنا نتوهم العقل، لانا قد قلنا فيما تقدم أن الوهم تابع للحس، وليس يتوهم إلا ما شوهد بالحس أو شوهد له نظر. ولما كان العقل والأمور المعقولة غير مشاهدة ولا محسوسة، لم يجز أن نتوهمه. فإن توهمه متوهم، وقع فيما وقع فيه صاحب المسألة[C] من توهم نور أو ضوء أو غيرهما من المحسوسات وإنما ينبغي أن نقول مكان قوله «توهمنا». عقلنا، لنسلم من الظنون الباطلة. وهذا رأي سنحققه إن شاء الله.

(A) في النسخة «أشرف أو حاله».
(B) كأحد.
(C) المسلة.

الفرق بين الروحانيات والعقليات

وأما قوله: «توهمنا شيئاً روحانياً هو العقل»، فإنا لا ننسب العقل إلى الروح بل، ننسب الروح إلى العقل، فنقول إن الروحانيات عقلية. فإن هذا أشبه بالصواب وأولى بالحق. ولولا أن في شرح هذا المعنى طولاً أخاف أن أخرج به من (١٣أ) غرض السائل، لذكرت الفرق بين الروح والنفس وبين الروحانيات والعقليات. ولكن فيه ما قد أشفقنا منه.

وأما قوله: «من أين نأمن ما قاله روفس[A]؟» فقد جئنا بالأمان منه في الفصل المتقدم.

وأما قوله: «وإذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف فيما أدركناه وعرفناه» فينبغي أن يراد فيه الأمور المحسوسة، فأما الأمور المعقولة، فليس يشرف ما أدركناه منها (في) هذين الأمرين، بل ليس هناك شيء من هذين إلا إذا ضربنا بهما مثلاً وعلى أن المثل بعيد من الممثل به. ولكن لا سبيل إلى إيراد مثل آخر عليه من غيره.

لا يقف البرهان عند العالمين الكبير والصغير

وأما قوله: «لم لا نقف عند هذين[B] ولا نتجاوزهما» فأقول لأن البرهان ليس يدعنا نقف عندهما، بل يسوقنا بالضرورة إلى تجاوزهما، كما وعدنا بذكره فيما نستأنف. وقد أومأنا إليه أيضاً على سبيل المعارضة في شكه عند ذكره الحرارة، فقلنا إنه يجب أن تكون الحياة موجودة وتزيد بزيادة الحرارة أو النور، وتنقص بنقصانها[C]. وكذلك

(A) روفس (ضبط صحيح في النسخة).

(B) هاذين.

(C) فوق السطر = نها.

نقول إنه يجب أن يوجد العقل بوجود النور ويزيد بزيادته. ولكنا لا نرضى بذلك دون أن نفي بما وعدنا به من إيراد براهين صادقة على أن هاهنا جوهراً ليس بجسم ولا عرض، أعني أنه ليس بصورة جسمية، وأعني بالصورة الجسمية ما لا يوجد إلا بوجود الجسم كالحال في النور والضوء والحرارة وأشباهها.

وأما ما حكاه عن جالينوس من فساد الفكر والتخيل وعن مشاط الصوف، يعني ثاوسيس[1] فقد بينا طريق الصواب من الفكر وطريق الخطأ، وإنما يعالج الفكر الخطأ بالفكر الصحيح ويستخرج العلة التي ظن المريض أن البساط يألم ويبين أن ما لا حس له لا يألم. فإن الحس، إنما يكون بالغضب الذي ينشأ[A] من دماغ الحي. فيما لا غضب له ولا حياة فيه، فلا حس له، وما لا حس له فلا أم له.

وأما قوله: «إن تجاوزنا ذلك، لم يكن لنا عذر وحصلنا على أوهام فقط، كإحدى[B] هذه الأمم الكثيرة» فقد استعفيت من لفظه «الوهم» إذا استعمل في المعقول. وذلك أن الأوهام التي لا تستند إلى الموجودات بالحس هي باطلة، لا حقائق لها. وأما ما تعتقده سائل الأمم، فإن الحق هو الذي قاد الأذهان كلها إلى الاعتراف بجوهر غير محسوس، وإن اختلفوا فيه بعد ذلك (١٣ب).

٥ ـ ثم قال السائل: ولم لا تكون العلة الأولى هي ذات العالم الكبير المتصل المتناهي الذي ينقسم إلى الأفلاك السبعة والأركان الأربعة وما

(١) بحثنا وسألنا من أعلم منا لنعرف من هو هذا الشخص المشار إليه، ولم تثمر جهودنا مع الأسف.

(A) ينشوا.

(B) كأحد.

يتكون عنهن؟ وأي شيء يمنع من الوقوف عندها[١] ويدعونا إلى أن نحتقره[٢] ونستصغره؟[٣] (وندعي روحانيات خارجة عن هذا الرجل من جميع ذلك)[٤].

طبيعة العالم الكبير وخواصه

قال أبو علي رحمه الله: (إن) الذي يمنعنا من إن نقول أن العلة الأولى هي ذات العالم الكبير هو أن العالم الكبير معلول والعلة الأولى علة وليست بمعلولة. وقد اعترف السائل أنها أولى، فلو كانت معلولة لم تكن أولى. ونزيد في بيان ذلك فنقول: إن العلة الأولى بالإطلاق هو ما لا علة له تتقدمه بنحو من أنحاء التقدم ولذلك تكون أولى بالإطلاق. ولو جاز أن يتقدمه شيء، لكان المتقدم له أولى باسم الأول، فإذن الأولى بالحقيقة هو ما لا يتقدمه شيء بوجه ولا سبب وكل ما لا يتقدمه شيء، فليس لوجوده علة، لأن العلة تتقدم بالطبع المعلول. ولك ما ليس له علة ولا يتقدمه سبب (فـ) هو موجود أبداً، أعني أنه لم يزل، لأن الأزلي الذي لم يزل هو الذي ليس له قبل ولا يتقدمه شيء وما كان كذلك، فليس قوامه بغيره ولا وجوده لشيء من العلل الأربع أعني المادة والصورة ثم[A] الفاعل والذي من أجله كان. فالشيء الذي لم يزل لا مادة له ولا صورة ولا فاعل ولم يكن أيضاً لأجل شيء آخر. وإذا

---

(١) العلة الأولى = ها.

(٢) العالم الكبير = هـ.

(٣) العالم الكبير = هـ.

(٤) أدمجت هذه الجملة في غير مكانها إذ بها يبدأ السؤال السادس.

(A) وفي.

كانت العلل هي هذه الأربع، لا غير، وقد حكينا أن الشيء الذي لم يزل لا علة له، فليس له شيء من هذه الأربع. ولما نظرنا في ذات جرم من العالم وما يشتمل عليه، وجدناه ذا مادة وصورة. وهذا حال كل جسم، في أن له موضوعاً وهو الحامل وصورة وهو المحمول أعني الأبعاد. وليس يخلو(A) كل جرم من ذلك. فذات العالم الكبير، إذن، له محمول وموضوع. أعني بالحامل الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق، وأعني بالمحمول الطول والعرض والعمق ويتبع، لا محالة، ذلك الشكل، وهو محمول، والزمن والمكان وغير ذلك مما يتبع الجرم بالضرورة.

ولأن العالم جسم طبيعي، فهو لا محالة متحرك أو ساكن عن حركة. (و) لأن الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون، فالحركة والسكون لا زمان للجسم الطبيعي (١٤أ) وهو لا يخلو منهما. وإنما قلت إنه في زمان لأن الزمان والحركة، لا يسبق أحدهما الآخر، لما هو مبين في أصول الفلسفة. والجرم لا يسبق الحركة لأنه طبيعي، والجسم لا يخلو من حركة طبيعية والحركة لا تخلو من الزمان.

الفرق بين العالم الطبيعي والعالم العقلي

فقد تبين من هذه الأشياء أن لجرم العالم حاملاً ومحمولاً، أعني الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق وهذه (هي) الأبعاد. بل أقول إن جرم العالم هو الحامل والمحمول، لأن مجموع هذه هو المسمى جرماً وجسماً ولأنه طبيعي، فله حركة وزمان ومدة. وكل

(A) يخلو.

واحد من هذه يوجب له التركيب، فهو إذن مركب، وكل مركب فله بسائط وبسائطه متقدمة له بالطبع. فليس جرم العالم الكبير بأزلي لانا قد بينا أن ما لم يزل هو الذي ليس له علة تتقدمه بنحو من أنحاء التقدم ولا سبب البتة.

وإلا لزم أن يكون ذلك المتقدم على ذلك النحو هو الأول بالإطلاق، إذ الأول بالإطلاق هو الذي نعني بقولنا الأزلي. وقد بان بتبيان ذلك أن الشيء الذي لم يزل لا يجوز أن يكون مركباً ولا متكثراً بنحو من أنحاء الكثرة، لأن الكثرة متركبة من آحاد.

وتبين أيضاً مما قلنا إن الذي لم يزل لا يفسد لأن الفساد إنما هو استحالة تقع في المحمولات وتبدل يقع ببعضها عن بعض مع ثبات الحامل. وإذا كان الأول بالإطلاق ليس له موضوع ولا محمول، فليس له استحالة ولا تبدل، فهو إذن لا يفسد ولا يستحيل بضرب من ضروب الاستحالات. والحركات الطبيعية لازمة له وليس كذلك شرطنا الذي اشترطناه أنه يجب أن تكون علته العلة الأولى.

أعني الشيء الذي لم يزل ولا له علة تتقدمه. فقد وجب بالضرورة أن يكون ذات العالم مركباً، وإذا كان مركباً فله بسائط وبسائطه متقدمة له ويحتاج لأجل ذلك إلى مركب اضطراراً.

ولولا أني قد بينت رتبة السائل من سؤالاته وعلمت أن له حظاً من الحكمة لزدت في مقدمات هذا البرهان وبينت من أين حكمنا أن البسائط تتقدم المركب منها ضرورة، لأن المركب يحتاج إلى المركب ضرورة. ولكني وجدت ذلك ومع وضوحه وتسليم السائل له، لغواً (١٤ب).

ومما يمنعنا أيضاً أن نقول إن ذات العالم الكبير هو العلة الأولى وأنه لم يزل، شيء ما حكم به عليه السائل من أنه «منقسم إلى الأفلاك السبعة والأركان الأربعة وتكون الأركان عنهن»، وذلك أن الانقسام إنما يكون بتفرق الأجزاء أو بالفصول التي تنقسم من الأنواع المختلفة، أو بالأعراض التي تقسم بين الأشخاص الكثيرة له بضرب آخر من ضروب الانقسام التي تتبع ما ذكرنا. وليس يجوز أن نحكم لشيء منها على الشيء الأول الذي ليس بمركب ولا له مادة ولا صورة. وذلك أن الفصول القاسمة هي محمولة في ذي الفصل الحامل له، لأنها تقسم الجنس وتقوم النوع.

وقد بينا أن العلة الأولى لا يجوز أن تكون جسماً ولا حساً ولا نوعاً ولا شخصاً فليس له إذن فصول تقسمه، لأنه ليس حاملاً ولا محمولاً، فإذن لا يجوز أن ينقسم بضرب من ضروب الانقسام ولا فيه استحالة، ولا يقبل التغير بوجه ولا سبب.

لا يحقر الفيلسوف العالم بل يستعظمه

فأما قوله: «فما الذي يدعونا إلى أن نحتقره ونستصغره» يعني العالم، فنحن لا نحقره إذا أضفناه إلى ما دونه من أجزائه وأنواعه ونظرنا في تركيبه وضروب وجه الحكمة التي لا نستقصيها ولا نحصيها، بل غايتنا أن نقف على بعضها فيبهرنا ذلك ويحسرنا، بل نستعظمه جداً. ولكن كلما كان الشيء أعظم[A] وأبهر[B] للناظر وتبين فيه آثار الحكمة الجليلة،

(A) راعينا إشارة الناسخ الذي كتب «مقدم» فوق. أعظم، و«مؤخر» فوق أبهر.

(B) راعينا إشارة الناسخ الذي كتب «مقدم» فوق. أعظم، و«مؤخر» فوق أبهر.

كان أعظم لمركبه وأجل لمبدعه ومظهره ومودع وجوه الحكمة فيه. فإذا أضفناه إلى هذا المبدع الموجد المركب، صار وإن عظم، صغيراً، وكان، وإن على شأنه، حقيراً، لأن هذه حال كل معلول عظيم إذا أضيف إلى علته وكل مركب إذا نسب إلى لا مركبه، أعني أنه حقير بالإضافة إليه، كبير بالإضافة إلى أجزائه وإلى كل ما هو دونه.

٦ ـ ثم قال السائل: «وكيف ندعي روحانيات خارجة عن هذا، هي أجل من جميع ذلك، ولسنا ندرك لها جزئياً ولا كلياً» فيما يكون عذرنا في اعتقادنا وما يؤمننا (١٥أ) أن نكون قد وقعنا فيما قال روفس وما أصاب جالينوس ومشاط الصوف ونظرائهم؟ وإذا كان العالم الكبير له هذا الأثران الشريفان المدرك بإحداهما كل مدرك والمبلوغ بالآخر كل فعل وانفعال، وكان ذلك شاهداً متيقناً من طريقي الإدراك اللذين هما الحس والعقل، كيف يجوز أن تكون وراءهما ووراء الذات الذي هما عنه روحانيات هي أشرف من هذين الأثرين اللذين عما الإدراك والفعل؟

العقل والنفس مدبران للأجسام

قال الأستاذ أبو علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قد بينا حاجتنا إلى إثبات شيء أجل من الأجسام والأعراض التابعة لها من الضوء والحرارة وأشياء منهما، لأن الضوء والحرارة غرضان في الجسم ولا قوام لهما إلا به ولا وجود لهما إلا فيه. فأما النفس والعقل فإنهما بسيطان وليسا بجسم ولا تابعين لجسم بل هما المدبران للأجسام والحاكمان على جميع العوارض فيها من الحس والإدراك كما بيناه ونبينه أيضاً. بل الأولى أن نقول: إن الجسم وجوده بهما، لأن الجسم بالتركيب وبالطبيعة. وهٰذان، أعني النفس والعقل، سبب الطبيعة التي هي سبب للجسم. وإذا كان الجسم معلولاً

لمعلولهما، فكيف ترى حال الأعراض عندهما وهي تابعة للجسم ووجودهما بوجود الجسم وعدمها بعدمه؟

وأما قوله: «لسنا ندرك لها كلياً ولا جزئياً»، فقد ذكرنا في مبدأ كلامنا أنه ليس للعقل كلي ولا جزئي، لأن الجزء والكل من باب الإضافة، وإنما هو من خاص الشيء المركب والجزء. فيما ليس بجرم، فليس له جزء ولا كل.

وأما قوله: «ما عذرنا في اعتقادنا» فأي عذر أوضح من ضرورة البرهان الذي يقودنا إلى الإقرار بما يوجبه، ويسوقنا إليه، شئنا ذلك أم أبينا؟

إنما الحرارة آلة للحياة

وأما قوله: «إن لذات العالم هذين الأمرين الشريفين المدرك بإحداهما كل (مدرك) والمبلوغ بالآخر[A] كل فعل وانفعال» فقد علمنا انا بوساطة الضوء يمكننا أن نُبصر، فأمّا أن نقول: إن الضوء هو البصر فلا! وكذلك الحرارة، فإنها ليست حياة وإن كانت الحياة تتم فينا بوساطتها، فإن الحياة التي فينا معشر الحيوان، تحتاج، في حصولها إلى حرارة مّا لأنها آلة لها. وكما أن كل آلة صناعيّة وطبيعية، إذا كانت (٢٥ب) ضرورية في الشيء الذي يتم بها، فإنها ليست بالفاعل الأول. وكذلك سبيل الحرارة والضوء وسنبيّن بياناً أشفى مما تقدم أن وراء هذيْن الأثرين شيئاً بل أشياء أشرف منهما، بل أقول لا نسبة لهذين إليه للعلوّ رتبته في الوجود ونزارة حظ هذين من الوجود إذا أضيف إلى ذلك.

٧ ـ قائل السائل: وليس الغرض أن الحرارة تفعل عند الامتزاج بغيرها

(A) باحدهما.

أو مفردة، وإنما الغرض أن عُظم الأفعال لها على أيّ وجه كان وأنه لا حياة نعقلها إلا بها.

قال الأستاذ أبو علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: نحن نسلّم أن كثيراً من الأفعال الطبيعية في عالمنا تكون بالحرارة وأنه لا حياة نتصورها إلا بالحرارة، وإنما نمنع أن تكون الحرارة هي الحياة أو العلة الأولى في الحياة. فأما أن الحرارة الغريزية هي أول آلة للطبيعة، فهو شيء ظاهر. ولكننا نقول إن المستعمل للحرارة الغريزية، أعني الطبيعة غير الحرارة وتستعمل الطبيعة أعني النفس غير الطبيعة.

٨ ـ قال السائل: وإذا انتهى الخلاف إلى ما قال بقراط أن القوى كلها عن مزاج وإلى ما قال أفلاطون إن المزاج آلة لغيرنا، لِمَ لا يكون هذا خلافاً يرجع إلى أمر واحد ويكون كالضارب بالسيف، مرة نقول قطع السيف، ومرة نقول قطع فلان ولا يكون قطع إلا به، فيكون مرة ينسَب إلى ما هو أقرب سبباً فيه وهو المزاج والحرارة ومرّة ينسب إلى الذات الذي عنه يكون النور والحرارة.

قال أبو علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أما نظر بقراط، فإنه بحسب صناعته صحيح، وذلك أنه ليس يلزمه من حيث هو طبيب أن ينظر في مبادئ الطبيعة، وليس له أن ينظر من هذه الجهة فيما بعدها ولا أن يرتقي في النظر إلى ما بعد الطبيعة حتى يفحص عن المبادئ التي فوقها. فإن نظر فيها، فليس يكون نظره من حيث هو طبيب، بل يكون من حيث هو فيلسوف.

فأما أفلاطون، فيلزمهُ النظر في المبادئ كلها إلى أن ينتهي إلى مبدأ المبادئ، لأنه فيلسوف. وقد عرفت مثالاً أَنا راض به بشريطة أن نوفيه حقه ونستمرّ فيه حتى لا نقف عنه بعض مبادئه (١٦أ) التي ليست المبدأ الأول، بل نمضي حتى ننتهي إلى الغاية الأخيرة فيه.

وبيان هذا أن الحديد الذي يُستخرج من المعدن وهو زبدة، لا يقطع حتى يُطبَع سيفاً، أعني أنه[A] يُشكْل[B] بصورة السيف ويُعطى حدّة. فإذا صار كذلك، فليس يقطع إلا بقاطع. وقد يجوز أن يكون لذلك القاطع آمر يأمره بالقطع، وأن يكون أيضاً لآمره آمر حتى ينتهي إلى غاية من آمر لا يتقدمه آمر آخر. فإن قطع السيف سارقاً، جاز أن يُنسَب القطع إلى علّته القريبة وإلى كل واحد من العلل المتوسطة بينه وبين العلة الأخيرة التي لا علة تتقدمها. كما يقول القائل إذا سُئل: ما الذي قطع اللّص، فيقول قطعه الحديد، فينسب الفعل إلى أقرب أسبابه، ومرة أخرى يقول: السيف، يعني بذلك الحديد مع صورته التي صيّرته سيفاً، ومرة أخرى يقول قطعه السيّاف، ومرة أخرى يقول قطعه صاحب الشرطة، ومرة يقول قطعه الأمير، ومرة يقول الخليفة، ومرة يقول قطعه صاحب الشريعة، ومرة يقول قطعه الآمر الأول الذي لا آمر قبله.

فهلُمَّ بنا نعمل في مثال هذا بعينه، فنقول: إن المزاج إنما يكون من أشياء وتلك الأشياء هي متضادّة كالحارّ والبارد والرّطب واليابس. وهذه الأشياء لا تمتزج مع تنافرها إلا بماذج وهو الفاعل. وإن كان لذلك المازج سبب آخر وعلة متقدمة كان أيضاً معدوداً حتى تنتهي بالبحث إلى السبب الأول الذي لا يتقدمه سبب آخر[1].

(A) أنها.

(B) تُشكل.

(1) لا يخفي ما لهذا البسط من وضوح وسهولة في الأسلوب، ومن مهارة من حيث المنهج التعليمي. ولئن كان مسكويه يقتبس آراءه من مصادر شتى، فإنه كان يحسن تقريبها إلى الأذهان وتلبيسها اللباس العربي الأوفق.

إنما تسكن النفس عند إدراكها العلة الأولى

ومثال ذلك إنا نقول: إن المزاج لا يتم بغير ممزوج ومازج[A]، والمزاج صورة، والممزوج مادة، والمازج فاعل. وهذه ثلاث علل. فإن كان للعلة القريبة أعني الفاعل القريب، فوقه فاعل آخر، نظرنا فيه، فإنه قد يتبين أن الفاعل القريب للمزاج إنما هو حركة الفلك، بل هو حركة الفلك، بل حركات الأفلاك الكثيرة. ولهذا الفاعل القريب فاعل أقدم منه بالذات وهو محرك للفلك، ثم ننظر في ذلك المحرك، فإن كان متحركاً بوجه من وجوه الحركات، أثبتنا له محركاً قبله حتى ينتهي البحث والنظر بنا إلى محرك غير متحرك ومركب غير متركب ولا مركب، وواجد بالصحة غير متكثر بنوع من أنواع الكثرة، وأول بالحقيقة، لا أول له ولا حاجة به إلى شيء يقوم به، أو يوجد بوجوده، أو يتقدمه بنوع من أنواع التقدم، فحينئذ نقف هناك وينقطع البحث (١٦ب) وتسكن النفس عن حركة الطلب ويحدث اليقين.

فأما توابع المزاج والأشياء الكائنة عنها وبها، فكيف تكون علة أولى وشيئاً أول مع اعترافنا بأنها توابع وأخيرة، توجد في جسم ويجرم أعني الصورة والحرارة اللذين[B] لا قوام لهما إلا بالجسم، والجسم متقدم لهما في الوجود بالرتبة، لأن ما لا يوجد إلا بوجود غيره، فذلك الغير أقدم منه بالتربة. وليست شعري، كيف يكون الشيء الذي هو المزاج أو التابع للمزاج شيئاً أو والمازج لهما هو قبلهما بالذات، لا سيما ووراء هذا الماذج فاعل آخر متقدم له! فكيف يكون أول على الإطلاق، وهو

(A) المازج.

(B) سقط الياء.

أخير على الإطلاق؟ وهل لنا بد، إذا بحثنا عن الأول، من أن نرتقي في البحث حتى نصل إلى سبب أول ومبدأ هو بالحقيقة مبدأ المبادئ، إذ كان غير جائز أن يمر ذلك بلا نهاية؟ فإذا وقفنا عند الأول بالإطلاق، وقف النظر وانتهى البحث[١].

٩ ـ قال السائل: وإذا كان الذات من وجه ساكناً لازماً موضعه، ومن وجه متحركاً على ذاته تحرك النور إلى ذاته وتحركت الأفلاك حركة السكون وكانت الحركة تكون عنها الحرارة وكان السكون يكون عنه البرد وكان الحر والبرد هما أول تضاد في العالم، وكل كون فمنهما، ولا يوجد إلا حيث يوجدان، وإذا عدما عدم الكون أن يكون رأساً، وكان هذا كله مدركاً مشاهداً من طريقي الإدراك، لم لا يكون لنا عند من وقف عند هذه عذر، وما الذي يدعو[٨] إلى تجاوزها إلى ما شاهد له مثل هذه الشهادات؟

قال أبو علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قول السائل: «إن الذات من وجه ساكن لازم موضعه ومن وجه يتحرك على ذاته تحرك النور على ذاته»، كلام لا أحصله ولا آتي بجوابه إذ كان غير مفهوم لي. والذي أفهمه وأعلم أن النور شيء يوجد في الجسم على سبيل الغرض أو الفضل. ولا يطلق عليه حركة ولا سكون، إلا بتحرك الجسم فقد يقال لسبب وجوده فيه، إنه يتحرك على المجاز كما يقال ذلك في سائر الأعراض، كالحرارة

(١) قد يكون مصدر جميع ما ورد عن العلة الأولى، أوثولوجيا، ص١٣٤ وما يتلوها؛ وكتاب أبرقلس، «في الخير المحض»، في المجلد١٩ من الدراسات الإسلامية، القاهرة ١٩٥٥م.

(٨) يدعوا.

واللون والطعم وغيرها(A) من الأعراض، فإن الجسم الذي هو حامل لهذه، إذا تحرك، ظن بهذه أنها تتحرك بحركته.

فلو قل إن الفلك يتحرك على مركزه وأن حركته تحدث عنها الحرارة في الهواء حتى يلتهب ما يليه (١٧أ) منه ويصير ناراً وإن كان الضوء في النار ناقصاً وأن الحركة هي المبدأ للنار والنور، لكان في كلامه نظر. فأما على ذلك الوجه، فلا (أضمن) (B) الكلام عليه.

ليس البحث بمستقيم إن لم ينته إلى المحرك الأول

فأما قوله: «إن الكون إنما يكون بالحرارة والبرودة التابعين للحركة والسكون»، فلا بأس بتسليمه ولكن ما الذي ينفعه من تسليم ذلك، وأنا أقول أن الكون إنما تلزمه الأجسام الطبيعية التي هي مبدأ الحركة والسكون ويتبع الحركة والسكون الحرارة والبرودة. وأن للحركة سبباً، أعني أن للفلك(C) المتحرك بهذه الحركة محركاً، ثم ينتهي البحث عن المحرك إلى مبدأ محرك ولا يتحرك البتة ويحيلها ولا يستحيل، وأنه واحد بالذات لا محالة، لا كثرة فيه فيحتاج إلى مبدأ ولا لوجوده علة فيحتاج إلى ما يتقدمه ولا هو مركب فتكون له بسائط تتقدّمه، ولا له جنس فتلزمه صورة مقومة، ولا له نوع جنس فيكون له فصل مقسّم، ولا هو محسوس فيكون له جزء وكل ولا هو محمول فيحتاج إلى حامل. فإن هذه الأشياء تمنع من الاعتراف بأنه أول. وقد اضطرنا البرهان والنظر المستقيم إلى الاعتراف بأول على الإطلاق وأنه لا بد أن

(A) غيرهما.
(B) قراءة مرجحة.
(C) الفلك.

تنتهي العلل والمبادئ إلى نهاية، لأن ما لا نهاية لا يصح وجوده بالفعل، لِما بيّنه الحكيم.

فإذا اضطرّنا البرهان إلى اعتقاد أول بالحقيقة وعلى الإطلاق، لم يمكن أن نعتقد فيه مذهباً يؤدينا إلى أن نقول أن له أوّلاً وأخيراً[A]، لأن الأول لا يسوغ فيه شيء من الأوصاف التي تُخرجه عن أوّليته بالبراهين التي نكتفي فيها بالمقدار الذي ذكرناه ولأن مرتبة السائل أعلى من أن نشتغل معه يبسط القول في هذا أو شبيهه.

١٠ ـ ثم قال السائل: ولم لا تكون القوى الإلهية والكهانة وسائر ما تنتهي إليه حال بعض الناس في بعض الزمان من إدراك الغيب والعلم بالكائنات والأخبار بها جميع ذلك عن هذين الأثرين اللذين[B] هما النفس والعقل على ما نشاهد؟ وما الذي يمنع من الوقوف عند هذا؟ وإذا كان الأمر متى عدم ذاته الجزئي، فلا سبيل إلى وصول كلي فيه، وما لا يعلَم له كلي بالبرهان وكان ما وقفنا عنده لنا فيه عذر بهذين الطريقين وما تجاوزناه من توهم روحانيات فوق هذين الأثرين، النور والحر، فليس عليه برهان (١٧ب) ولا فيه كليّ ولا ندرك له بجزئي، فالقال على الظن ما قال روفس.

إثبات الجوهر الإلهي

قال أبو علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: جميع ما في هذا الفصل قد كرّرت الكلام عليه إلا لفظتين: إحداهما القوة الإلهية والأخرى قوله: «ما لا كليّ له فلا برهان

(A) آخر.

(B) الذين.

عليه». وسنتكلم على هذين المعنيَين بمشيئة الله، ثم نتكلم على ما وعدنا به من إثبات جوهر ليس بجسم ولا تابع للجسم بمنزلة النور والجزء اللذين[A] يتكلم عليهما السائل. ونذكر الداعي لنا إلى اعتقاده بالضرورة من غير أن يكون في ذلك أصحاب ماليخوليا، بل الفكر الصحيح والعقل السليم يقودان[B] كل ذي مِرّة سويّة إليه، إن شاء الله.

أما الكلام على القوى الإلهية، فينبغي أن يتقدمه الكلام على ما ينبغي أن نعتقد في فعل الإله ـ عزّ اسمه ـ ليكون ما ننسَب إليه جارياً ذلك المجرى ومفهوماً عنه ذلك المعنى.

فعل الإله

فنقول إن فعل الإله ـ تقدس ذكره ـ يكون في غير زمان ولا مكان. وذلك أن الزمان المطلق هو معدود حركات الفلك الأعلى البسيط، أعني الفلك التاسع الذي يدور في كل يوم وليلة وهو أربع وعشرون ساعة دورة واحدة. وأما الزمان المقيد، فهو معدود حركات الأفلاك الأخر المنسوبة بعضها إلى بعض، كحركة فلك الشمس التي تتم دورها في كل ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وكسر، وتسمى سنة، وكحركة القمر التي تتم في قريب من ثلاثين يوماً دورة واحدة[C]. وتسمى شهراً. وهذا حال الزمان عندنا وفي عالمنا، فإنه معدود حركات منسوبة إلى بعض حركات الفلك، كما يقال زمان الإسكندر وزمان فلان وفلان.

(A) تصحيح الناسخ في الهامش وفي السطر: التي.

(B) يقود.

(C) واحداً.

وإذا عرفنا الزمان وعلمنا أنه تابع لحركة جرم طبيعي موجود بوجوده ومعدوم بعدمه، فقد عرفنا أن الأول الذي هو قبل الجسم وحركته لا يتعلق فعله بالزمان الذي هو آخر وبوجود أشياء متأخرة الوجود. وعرفنا أيضاً، أن الشيء الذي هو واحد بالحقيقة ولا تركيب فيه ولا كثرة، لا يكون فعله (عن غيره ولا يكون عن سبب ولا لعلة لما بيناه. وإن كان فهمي فيه أدنى غموض، فذلك لأن هذا الموضع في نفسه هو كذلك، وإنما ينبغي أن يفهم بالمثابرة عليه وبالرياضة فيه[1].

وكذلك حال المكان، أعني أنه من خاصّ الجسم المتمكّن وهو الجرم الطبيعيّ.

ولما تبيّن لنا أن الإله ـ تعالى ـ ليس بذي جسم، تبين أيضاً (١٨أ) أنه ليس بذي مكان ولا زمان بل هو مبدع العلل وكل ما يتعلق به من زمان ومكان وغيرهما. وإذا كان كذلك، فاعل الزمان، يجب أن يكون في غير زمان، وكذلك فاعل المكان. وإلا وجب من ذلك أن يكون فعل زمان الزمان في زمان أيضاً وهذا يمرّ إلى غير غاية. كذلك المكان.

وإذا تحقق ذلك فإنا نقول: ما معنى قولنا القوى الإلهية وهو انا إذا أطلقنا هذه اللفظة على قوة، فإنا نعني أنها ليست بجسم ولا حال جسيمة، وإن أفعالها ليست في زمان ولا مكان: وهذه حال العقل والنفس وما يتصل بهما من القوى ويُنسَب إليهما من الأفعال. وكذلك حال القوى التي فوق الطبيعة، مما لي غرضنا الكلام عليها.

---

(١) هل يشهد هذا التصريح على أن مسكويه كان عسير الفهم؟ كما قال القفطي عن ابن سينا؛ أخبار العلماء، ص٣٣٢ من طبعة ليبسيغ.

المعلومات، منها . . .

وأما قوله: «لا برهان عليه»، فقد تقدم لنا الكلام في هذا المعنى، ولكنّي أظنّ أن السائل أراد في هذا الموضع أن ما لا برهان عليه، فهو غير معتدّ به ولا معدود في العلوم. فنريد أن نبيّن أن الأمر بخلاف ما ظنه. وأقول:

. . . الأمور الإقناعية

إن هذه أشياء كثيرة هي معلومة لنا ولا برهان عليها وهي تنقسم قسمَيْن أحدهما كالأمور الإقناعية التي تقوم الأدلة عليها التي يكتفي بها في سكون النفس والثقة، وإن لم نسمّها برهاناً بمنزلة الأمور الجدلية والخلفية والخطابية. فإن لهذه الأشياء مراتب من الإقناع شافية لنا وإن لم تبلغ منزلة البرهان ومثال ذلك من البصر بالعين، فإنا نُبصر أشياء من المبصرات في ضوء الشمس ونبصر أشياء في الضوء الذي يكون في الظلّ ونبصر أشياء فيما هو دون ذلك الضوء، فلا ينبغي أن نمتنع من البصر ونقول لا نصدق بهذه الرؤية لأنه في دون ضوء الشمس أو لا نبصر شيئاً من المبصرات دون أن تطلع عليها الشمس. فإنا متى فعلنا ذلك، فاتنا شيء كثير من المبصرات النافعة لنا. وكما أن مراتب المبصرات بالعين كثيرة وبعضها أحلى من بعض، فكذلك حال المعلومات بالعقل، إلا أن بعضها، وإن كان دون بعض، فليس يمنعها ذلك من اعتقادها وانزالها منزلة العلوم وإن لم نسمّها برهاناً. وذلك أن الأشياء المبرهنة والتي تطمع أن تقوم عليها ببرهان، هي شيء يسير بالإضافة إلى سائر الأشياء التي نتعلمها ونحرِص عليها.

وأما القسم الآخر، فهو ما تكون مرتبته أعلى من البرهان، وذلك كالقضايا الأول وكالبرهان نفسه. وقد قلنا إن البرهان لا يعلم (بـ) برهان، وإلا لزم وجود براهين لا نهاية لها. وهذه حال من انتهى إلى معرفة الإله ـ عز ذكره ـ. فإن الناس أكثرهم يظنون أنهم قد عرفوه ولكن الظن لا يغني من الحق شيئاً، وهم كما قال الله تعالى ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ۝١٠٦﴾[1].

وذلك أن أحدهم يتوهم شيئاً، أعني أنه يأخذ في نفسه صورة من الصور المنتزعة من المواد، أعني الأشياء المحسوسة، فيظن أن ذلك هو الإله ـ عز وجل عن الأوهام وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ـ فلذلك تعرض لهم الحيرة والشكوك. ولما كان الله ـ عز وجل ـ غير موهوم ولا داخلاً تحت شيء من الأوهم وغيرها، ولم يكن كلياً ولا جزئياً كما ذكرناه ونذكره، لم يعرف شيء من طرف هذه المعلومات.

ولأجل ذلك إذا وصفناه، فإنما نصفه بسلب هذه المعاني المتوهمة كلها، إذ كانت هذه الصفات كلها هي مبدعاته. وإنما العلم به من جنس العلوم الأوائل التي لا تحتاج إلى براهين، لأنه أوضح وأعلى من البرهان وكل ما يعلم بالبرهان. وإنما خفي علينا لفرض وضوحه ولأنه يصيب عقولنا عند تأمله ما يلحق عين الخفاش إذا نظر إلى عين الشمس، فإنه يغشى ولا يراها لا لنقصان في المبصر ولا لخفائه، ولكن النقص في عين المبصر وضعفه عنه، كما قال أرسطو، فإنه هو الضارب لهذا المثل

(١) الآية ١٠٦ من سورة يوسف.

عندما هم بالكلام في الإلهيات، وقد يتلوح في عقول قوم مرتاضين بهذه العلوم وغيرهم شيء منه، فيتقرر عندهم كما تتقرر القضايا الأول، فيمتلئ الإنسان شعاراً وتسكن نفسه عن قلق الحركة وعن الطلب والجولان، بالروية والفكر.

ومن وصل إلى هذا الموضع من الناس قابل جداً[1] وعلامته ظهور الحلم عليه عند طيش أهل الجدل فيه ومسالمة بعض قوى نفسه لبعض.

كيف يعرف اللّٰه

ونعود إلى ذكر العلم الذي قلنا إنه يليق بالله ـ عز وجل ـ فنقول: إن العلم به، لما كان من جنس القضايا الأول التي لا تحتاج إلى برهان (١٩أ) بل به يعلم كل برهان، صدق فيه قول بعض الأئمة[2] وقد سئل: «بم عرفت الله؟» فقال: «إن الله لا يعرف بشيء وإنما نعرف الأشياء كلها به». وهذا كلام بعيد الغور، عالي الرتبة على من يعرف غوره ومبلغ قدره. وهذا حين ابتدئ بما وعدت به في عرض كلامي على هذه المسألة أن أذكره مبيناً.

وهو أني أريد أن أبين أن في الوجود والظاهر شيئاً ليس بجسم ولا جزء من جسم، أي ليس بذي عظم ولا شاغل للحيز على عبارة المتكلمين، ولا هو أيضاً بعرض ولا محمول في جسم ولا هو بقوة

---

(١) أي يقبل الفيض الإلهي الذي لا يسعد الإنسان السعادة التامة ولا تكمل النفس الناطقة غاية الكمال إلا به. غير أن الإنسان محتاج إلى التدريب والاستعداد الأخلاقي ليصبح «قابلاً»، وفي سبيل ذلك ألف مسكويه كتابه «تهذيب الأخلاق».

(٢) لعله علي بن أبي طالب (؟) لأن مسكويه كان شيعياً شغوفاً بعقل الإمام وحكمته وسيرته، إذ ذكره عدة مرات في كتبه.

جسمية، أي ليس يحتاج في وجوده وقوامه إلى وجود جسم بتة. وهذا الشيء الذي وصفناه بهذه الصفة هو الذي نسميه جوهراً بسيطاً غير محسوس (بـ) شيء من الحواس الخمس. وهو ينقسم أيضاً إلى مراتب. وليكن كلامنا عليه أولاً كلاماً عاماً، فيصح لنا وجود هذا المعنى ثم نلتمس مراتبه وتميزه. ولنجعل كلامنا فيه من مقدمات بينة واضحة، ثم نرتقي في البيان على تدريج إلى أن نبلغ الغاية اللائقة بهذه المسألة من غير اسهاب ولا تقصير، بتأييد الله ـ ذي الحول والقوة التامة.

الطبيعيات والروحانيات

أقول: إن كل جرم ذي صورة إذا أوردت عليه صورة أخرى من جنس صورته الأولى، فإنه غير قابل لها إلا بعد أن يخلي عن صورته الأولى تخلية تامة. مثال ذلك، أن الجسم، إذا كانت له صورة من شكل مستدير لم يقبل صورة التربيع إلا بعد أن تزول عنه صورة الاستدارة. وكذلك حاله في كل شكل من التثليث والتسديس وسائر الأشكال التي لا نهاية لها، إنما يقبلها واحداً واحداً، على أن الثاني يخلف الأول، فيزيل رسمه البتة. وعلى هذا المثال حال الشمع إذا قبل صورة نقش ما ثم وردت عليه صورة نقش آخر. فإنه لا يقبل صورة النقش الثاني إلا بعد زوال النقش الأول وبطلانه البتة. فإن بقي فيه شيء من رسم الصورة الأولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام، بل تختلط فيه الصورتان جميعاً، فلا يكون واحداً منهما تاماً ولا صحيحاً.

وعلى هذا المثال، حال الفضّة، إذا قبلت صورة الدرهم، فإنها لا تقبل صورة (١٩ب) الخاتم إلا بعد أن تخلع الصورة الأولى، ثم تلبس

الصورة الثانية. وهذا حكم مستمّر على كل جسم قبل صورة من لون أو طبع أو غيرهما من جميع الصور: فإنه لا يقبل من جنس تلك الصورة شيئاً آخر إلا بد أن تمّحي عنه الأولى ويزول ما أجلبته إليه، اللهمّ إلا أن يختلط، فلا تكون واحدة منهما فيه على التمام والكمال، بل يمتزجان، كما ضربنا المثل في اختلاط الصورتين بالامتزاج، فلا تكون الصورة الأولى ولا الثانية فيه على الكمال ولا يكمل الجسم لتأدية واحدة منهما على التمام.

والنفس تقبل الصور كلها على اختلافها من القوتين جميعاً، أعني المحسوسة المأخوذة في قوتها الوهمية والمعقولة المأخوذة في قوتها العقلية على التمام، من غير ما قبة. أعني أن الصورة الأولى تبقى فيها تامة كاملة وتحصل أيضاً لها الثانية تامة كاملة، ثم لا تزال تقبل الصور كلها على هذا المثال بلا نهاية. أعني بقولي «بلا نهاية» أنها لا تنتهي إلى حال تضعف فيه عن قبول ما قد يرد عليه مما تستجده من الصور، بل كلما حصلت لها صور المعقولات أكثر، كانت أقوى على قبول صور أخرى من جنسها إذا وردت عليها.

وكذلك حالها في القوة الوهمية، أعني أنه كلما ورد عليها صور أُخَر من جنسها (قبلتها وصارت أقوى على قبولها)[A] إذا وردت عليها. وكذلك، يزداد الفهم، ويحتدّ الذهن، كلما تقرّرت العلوم وكثُرت صور المعلومات عند الإنسان من العقلية والوهميّة جميعاً.

فليست النفس إذن، جسماً وليست النفس أيضاً عرضاً، لأن السائل

(A) لا يتم المعنى إلا بهذه الزيادة.

يعرف بأن العرض لا يحمل عرضاً، فكيف أعراضاً بلا نهاية. ولأن العرض هو في نفسه محمول أي موجود في حامل لا قوام له إلا بغيره ولا وجود له بذاته. والمعنى الذي بيّناه هو قابل، حامل وأتمّ وأكمل من حمل الجسم للأعراض، فإذن ليست النفس عرضاً ولا صورة جسمية، أي ليس وجودها بتابع لوجود الجسم وأيضاً فإن الصورة التي بها صار الجسم جسماً، أعني الطول والعرض والعمق هي حاصلة في النفس قوة الوهم من غير أن يصير به طويلاً عريضاً وعميقاً. وتزداد هذه المعاني فيه بلا نهاية، فلا يصير به أطول وأعرض وأعمق مما كان، أعني أن النفس، إذا قبلت بالصورة الوهمية مساحة ذراع في ذراع في ذراع لم تصر بحصول هذه المساحة (٢٠أ) فيها جسماً مكعباً، ولا إذا ضاعفت هذه المساحة فيها أضعافاً بلا نهاية تزداد بها مساحة ولا إذا قبلت مع هذه الأبعاد ألواناً في هذه القوة الوهمية أضعافاً بلا نهاية تتلون بها، ولا يمنع أيضاً بعضها قبول بعض على كمالها وتمامها من غير امتزاج ولا اختلاط. بل تزداد حالها في القبول على قبول غيرها من جنس الصور الأول ومن غير جنسها على السواء. أعني ليس قبولها لبعض الصور بأكثر ولا أقل من قبولها لبعض.

وكذلك حالها في المعقولات فإنها تزداد بكل معقول تحصله قوة على قبول غيره دائماً بلا نهاية. وهذه حال مناصبة للأجسام وأحوال الأجسام غاية المناصبة، وحكم في غاية البعد عن أحكامها.

الفرق بين العقل والحس

فأما الحكيم، فقد استدل في المقالة الثانية من كتابه في النفس على أن

العقل لا يشبه الحس لأن العقل مفارق للجسم والحس لا يخلو من الجسم، بما أنا حاكيه ومورد ألفاظه بعينها وهي هذه:

قال أرسطو: «فأمّا أن عد الانفعال في المتصور بالحس والمتصور بالعقل ليس هو متشابهاً، فظاهر[A]، وذلك أن الحس لا يقدر أن يحس إذا انصرف عن محسوس قوي، كالسمع، إذا قرعه صوت عظيم أو الشم، إذا (؟)[B] ريح شديدة. فأما العقل، فإنه إذا تصوّر شيئاً قويّاً من المعقولات لم يكن تصوّره لما دونه أنقص بل أزيد وذلك أن الحس ليس يخلو من الجسم ولا يفارقه وهذا مفارق»[1].

فقد خرج أرسطو راية الحق في أن العقل مفارق للجسم والحس غير مفارق له وفرق بينهما بأوضح دليل وأبينه وهو أن الحس يكل عن محسوسه إذا كان قوياً ويضعف بعضه عن إدراك محسوسه إذا كان دونه وأورد مثالاً من السمع والشم وهو سيستمر في الحواس كلها لأنها قوى تابعة للجسم، لازمة له، غير مفارقة. فأما العقل، فأمره بالضد، لأنه إذا أدرك معقولاً قوياً كان أقدر على إدراك ما هو دونه، لأن قوة العقل غير جسم ولا تابعة للجسم، بل هو مفارق له، باق بذاته غير قابل للانفعالات التي يكون بها الفساد (٢٠ب) والاستحالة التي يتبعها الفناء

(A) في الأصل: وظاهره.

(B) لم نوفق إلى قراءة الفعل، وتقديره: بلغته.

(١) لا يوافق هذا النص ما ورد في طبعة بدوي لكتاب النفس؛ أما الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب، فتطابقه كل المطابقة، راجع ترجة (جان تريكو J. Tricot)، باريس ١٩٥٩، ٤٢٩أ ـ ٢٥ ـ ٤٢٩ب ١.

وهذا رغماً عما أقام به بدوي من مقابلة بين النص اليوناني والترجمة العربية القديمة.

وخلع الصورة، كالحال في الأعراض والصور الجسمية المبتدلة المنتقلة عن أحوالها بورود الأضداد عليها.

ومما يدل على أن الحس شيء مباين للعقل أن جميع الحيوانات لها حواس وليس لجميعها عقل. فلو كان الحس والعقل شيئاً واحداً لكان لكل ما يوجد له حس سيوجد له عقل، فليس الأمر كذلك.

العقل مفارق...

فأما في المقالة الثانية من هذا الكتاب، فإنه يقول هكذا: «فأما القل، فيشبه أن يكون جنساً آخر من النفس ويكون هذا وحده قد يمكن أن يفارق (كما يفارق)[^A] الأبدي الفاسد. فأما سائر قوي النفس فظاهر من أمرها أنها ليست مفارقة كما يقول قوم»[^1].

وهذا تصريح آخر وتبين أن العقل ليس جنسه (من) جنس الحسّ ولا هو من جنس النور ولا من جنس الحرارة، لأن هذين إنما يوجدان بوجود الجسم الحامل لهما، لأنهما صورتان من صُوره، فهما تفسدان بفساده.

... وأبدي

وقد خرّج الحكيم بأن العقل أبديّ مفارق للجسم، وأنه هو وحده من جميع ما يوجد للإنسان يمكن أن يبقى، لأنه أزليّ، ولم يوجد بوجوده فيفسد بفساده، بل هو جوهر قائم بذاته. فإن حضر مزاج معتدل يصلح لأن يستعمل استعمال الآلة ظهر أثره عليه وكمُل ذلك المزاج به كمالاً

[^A]: (A) أضفنا هذا ما بحسب ما ورد في كتاب الفوز الأصغر، ص٤٣.
[^1]: (١) المصدر نفسه، ٤٣٩ب ٣٥ ـ ٢٩، ويمكن تصحيح النص أيضاً، بحسب الترجمة الفرنسية.

إنسانياً، ما دام ذلك المزاج على اعتداله فإن انحرف عن اعتداله، لم يقبل أثر العقل، وبطل المزاج وذلك الموت. فأما جوهر العقل، فهو باق بحاله، غير محتاج إلى المزاج ولا البدن لأنه غير محتاج في وجوده إلى مكان ولا زمان ولا غيرهما مما يُشترط في وجود الأجسام والأعراض اللازمة له والأحوال المقترنة به اقتران التابع للمتبوع.

حاجة العقل إلى الترويض

وينبغي أن نعلم أن المعاني العقليّة لا يمكن أن تدركه بغير العقل، وأن كل من ضعف هذا المعنى فيه بقلة الدّرية والارتياض، لحقه ما يلحق البصر إذا لم يُستعمل بلزوم التغمّص أبداً وبملازمة المواضع المظلمة. فإن الإنسان، لو التزم مكاناً مظلماً جداً منذ مبدأ ولادته إلى منتهى شبابه، ثم أُخرج إلى الضوء دفعةً، لم يُبصر شيئاً من المبصرات وصار أكمه. فكما أن الأكمه، إذا أراد أن يدرك البياض مثلاً أو يفرق بين الخضرة والحمرة بحاسة السمع أو الشمّ أو الذوق أو اللمس، لم تنفعه هذه في ذلك شيئاً (٢١أ) ولم ينتفع بوصف البصير إليه الألوان، بل غاية جبلته وأقصى مجهوده أن يظن بالألوان أنها من جنس المحسوسات الأُخر كالخلاء، ويري غيرها من المحسوسات بالحواس الأُخر، كما حكى شيخ لنا من الفلاسفة أنه سأَل رجلاً أكمه عما يتصوّره من البياض، فقال: خلوّ، فكذلك حال من فقد قوة العقل في معقولاته، فإنه لا يتصور منها أشياءَ ولا تنفعه فيها أوهامه التي حصلت فيها آثار محسوساته، ولا ينتفع بأوصاف العقلاء، إذا وصفوا له حال العقل والمعقولات، بل غاية جبلته وأقصى مجهوده أن يظن بالمعقولات أنها من جنس الموهومات، فيرد جميعها إلى المحسوسات والمداركات من هذه الطريقة.

مراحل الحكيم في السموّ إلى الإله

وليس له علاج إلا ما أشار به أهل الحكمة ورأَوْه واستعملوه فينا وفيمن أحب أن يبلغ منزلتهم، بلا ضرر ولا أسف، بل بغاية الرفق والمداراة، وهو أن يفطم الإنسان فطاماً عن هذه الحواس بالتدريج أولاً أولاً بأن يصرف عنها إلى التعاليم الأربعة ثم منها إلى ما هو أخفى منها وأبعد من الوهم قليلاً وهو الطبيعة والأمور اللائقة بها، ثم منها إلى ما هو أخفى منها قليلاً من الأشياء التي بعد الطبيعة، ثم منها إلى الأمور الإلهيّة، ثم منها إلى الإله الأول مبدع الأشياء كلها من المعقولات والمحسوسات. ولا سبيل إلى الوصول إلى هذه الرتبة إلا من هذه الطريقة، بوجود السبب.

الفرق بين الحكيم والنبي

اللهمّ إلا ما يُعطاه الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ فإنهم بمزاج لهم خاص وبعناية إلهيّة بمصالح هذا العالم تُبدع فيهم هذه القوة إبداعاً بغير تدريج فيها ولا ارتباط بها ولا معاناة لها ولا سَعْي إليها ولا حرص عليها، فيشاهدون الأمور العقلية بنوع أعلى وأشرف مما نشاهده بعقولنا المكدودة. فيضطرّون إلى ضرب الأمثال لها بما نعرفه ويمكننا تصوّره، ويشيرون ضروب الإشارات بحسب أحوال أممهم وعلى قدر عادتهم ومراتبهم ليصرفوهم بحسب طاقتهم عن طريقهم إلى الطريقة التي تؤدي إلى الحياة الأبديّة والروح الأزليّ والسعادة الإلهيّة التي وإن لم يمكنهم تصوّرها، فإنها تعطف أوهامهم ضرباً من العطف وتصرفهم نوعاً من الصرف يكونون به أسعد مما كانوا، وإن اختلفت مراتبهم في القبول (٢١ب) والتصور بحسب مراتبهم من الاستعداد لقبول هذه القوة. والله

موفق الكل ومعين الجميع وهادينا وإيّاهم إلى الصراط المستقيم، صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض.

ليس للعقل صورة تخصه

ثم نعود إلى تتمة الكلام الذي خرجنا عنه بالشجون التي أعرضته، فنقول: إن العقل، لما لم يكن جسماً، لم تكن له صورة تخصّه، بل هو قوة مدركة للصور كلها، قابلة لجميعها على السواء، لأنه لو كان ذا صورة، لكانت تلك الصورة ستعوقه عوقاً تامّاً عن بعض الأشياء حتى لا يقبله على إتمام. ومثله، مثل الهواء فإن الهواء، لما لم يكن له لون يخصّه، قبل الألوان كلها بالسواء ولو كان ذا لون، لكان ذلك اللون سيعوقه عن قبول لون آخر على تمامه[A].

شكّ... وحلّه

ولعلّ شاكاً يشك فيقول: إن الهيولي التي وصفتموها للأجسام هو شيء قابل لجميع الصور فما الفرق بينه وبين هذا المعنى الذي وصفتموه بالعقل؟

فنقول: إن الهيولي، وإن كانت قابلة لجميع الصور، فإن قبوله إياها بخلاف قبول العقل للصور. وذلك أن الهيولي تقبل الصور بأن تتغيّر في ذاتها وتنطبع بالشيء الذي تقبله انطباعاً تخرج به عن حالته الأولى أعني أنها لا تقبل بعد تلك الصورة صورة أخرى إلا بعد مفارقة الأولى، فإن لم تفارق الأولى لم يكن أن تقبل الصورة الأخرى.

(A) في الأصل: إتمامه.

فأما العقل، فإنه يقبل الصور ولا يتغيّر بها في ذاته وذاك أنه يقبل صوراً متضادة في حال واحدة فإنه يعقل صورة الضعف والنصف وحال الإيجاب والسلب معاً ولا يفارق ذاته أعني أنه، لا يمتنع إذا قبل صوراً من قبل صور آخر.

وهذا شكّ أورده قوم على الإسكندر، فحلّه بهذا الحلّ، فأحببنا أن ننسبه إليه ونرده إلى حقه من صاحبه.

فقد تبيّن بما أوردناه أن النفس ليست هي الحياة بعينها، بل هي جوهر حيّ تجلب للبدن حالاً مشتبهة بحالها، لأنها لو كانت حياة للبدن لكانت صورة جسمية قوامها ووجودها بالجسم وقد تبيّن أنها ليست كذلك.

خواص أخرى للنفس

ومما يزيد في بيان هذا المعنى ويدل دلالة واضحة عليه أن النفس، لو كانت حالاً للبدن تابعة له، موجودة بوجوده، لكان يمتنع من الأشياء التي تتمّم البدن وتنميه، وذلك أن الشيء الذي تمامه بتمام شيء آخر لا يناصب (٢٢أ) ولا يعاني الأشياء التي تتمّم ذلك الشيء الموضوع له، لأن وجوده بوجوده وفساده بفساده، فهو يميل إلى تمام موضوعه ليتمّ ذاته ويحبّ نماءه[٨] لأن فيه نموّه. ونحن نجد النفس، إذا طلبت الفضائل، استهانت باللذات البدنية ومنعت منها ورفضتها، لأنها ترى أن في قوة البدن ضعفاً لها وفي زيادته نقصاً فيها.

---

(٨) في الأصل: نماوه.

تتوق النفس إلى مفارقة الجسم

وأيضاً مما يدل على أن جوهر النفس مخالف لجوهر الجسم مناسب له وأن فعلها الخاص بها مباين لفعل الجسم، إن الإنسان، إذا هَمَّ بتصوّر أمر عقليّ، تفرّد واجتهد في تعطيل حواسّه غاية الاجتهاد وكلما كان اقتدر على التخلّي وتعطيل الحواس، كان أقدر على تصور ذلك المعقول. وكأنّ الإنسان في تلك الحال يتداخل إلى ذاته ويلتمس أمراً لا يتم من خارج، لأن الأشياء الخارجة منه تعوقه غاية العوق عن مطلوبه. فهو كلّما عطّل أفعال الجسد، كان فعل نفسه أقوى، أعني أن تصوّره للمعقول يكون أجوَد وأصحّ، لأن النفس إذا رجعت إلى ذاتها وخلت عن البدن ومحسوساته حصّلت المعقولات الخاصة بها ورأته بالعين اللائقة بها، التي ليست جسميّة. ولا سبيل لها إلا تحصيل العلوم الحقيقية إلا بهذا الوجه، أعني بإطراح البدن وتترك استعماله والانصراف عن الشغل بالحواس كما يُحكى عن سقراط، فإنه قال في فصل من كلامه: «إن الفيلسوف، إذا قويت نفسه، استهان بالمور البدنيّة بغاية ما يمكنه حتى إن أكثر الناس يعتقدون فيه أنه لا ينبغي أن يعبس إذ كان لا يستلذّ أحوال البدن ولا يميل إلى الدنيا ويرونه قريباً من الموت وإنما تخلّى عن البدن والحواس لأنه يحب روحانيّة الأمور المناسبة له، لأن تلك الأشياء هي الموجودة حق الوجود والبدن والحواس تغلّطه وتعوقه عن إدراك الحق المحض. فنفس الفيلسوف تهربُ من مشاركة البدن وتروم مفارقته بقدر طاقته وغاية إمكانه لأنها تشتاق إلى الشيء لموجودة حقاً، فهي تطلب أن تنفرد بذاتها»[١].

---

(١) هذا الكلام ظاهر الانتحال، فهو إلى فلسفة أفلاطون والتجرد الصوفي أقرب منه إلى آراء سقراط.

فهذه ألفاظ سقراط تدل على اعتقاده في النفس وأنها جوهر مفارق للبدن. وكذلك ما يُحكى عن أفلاطون. فإنه كان يوصّي تلامذته بأن يقول (٢٢ب) «ميت بالطبيعة تحي بالإرادة» وقد فسر هذا بتفسير كبير يعود إلى ما ذكرناه وهو أنه يريد أن يميت الإنسان شهوات بدنه الذي هو لا محالة ميت، ليحيي نفسه السرمدية الوجود والبقاء. وكذلك قال أرسطو في آخر كتاب الأخلاق[١]: إن الشيء من النفس الذي به تميز وترتئي[A] هو شيء ما، أي عارف بذاته وأنه هو الإنسان بالحقيقة. وأن حياة هذا هي الحياة الفاضلة السعيدة وأن له فعلاً خاصاً به لا يشاركه فيه غيره وهو أنه يتصور ذاته ويقدر على ذاته بأن يعقل ذاته. وهذا بين واضح وفرق ظاهر بينه وبين الحواس. فإن الحواس تحسّ غيرها أبداً والعقل يعقل ذاته ولكن ذاته هي بين كل موجود بالحقيقة. ولو شرحنا هذه اللفظة (لا) قتضى (الشرح) كلاماً كثيراً، لأن فيه غموضاً، وهو الذي هربنا منه في أول هذه الرسالة، فينبغي أن نقتصر على قدر ما ذكرناه ونكتفي به.

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد النبي وآله وسلامه.

تمّ جميع ما كان في المجلد الأصل بفضل الله ومنه ورحمته.

---

(١) هو كتاب الأخلاق إلى نيقماخوس، الذي تعمق مسكويه في درسه ونقل عنه كثيراً إلى تهذيب الأخلاق.

(A) في الأصل: ترتاى.

الفهرس

في اللذات والآلام

اللذات، كمالات ٧

اللذة المطلقة مصاحبة للخير المحض ٨

مراتب اللذات ٩

اللذة المطلقة في إدراك الإله ١٠

ينفرد الإنسان بإدراك اللذة المطلقة ١١

رأي الطبيعيين وإفساده ١١

موقف الإنسان من الأمور الطبيعية والأمور الإلهية ١٢

معنى الحركة والسكون في عالَم الطبيعة وعالَم الإله ١٣

الموجودات ثلاثة ١٤
اشتياق النفس إلى الاتحاد ١٤
أثر الألحان على النفس ١٥
في النفس والعقل ١٨
وهيَ جواب رسَائل سَأله عنهما وَحَلُّ شكوك أدركها في الجَوهر البسَيط العَائم بنفسِه ١٨
وجود العقل مقدم للحس بالذات ١٩
العقل يدرك المعقولات فضلاً عن المحسوسات ٢٠
رأي أرسطو ومفسريه في العقل والنفس ٢١
العقل مستغن عن غير ذاته في إدراكه الأمور ٢١
العقل الفعال يخرج إلى الفعل الصور الهيولانية التي في النفس الناطقة ٢٢
المحسوسات لا تفيد علم إلا بتأييد العقل ٢٣
أخطاء الحواس ٢٣
لا ينتهي الفكر القوي إلى الماليخوليا ٢٦
بل فضل الإنسان بقوة فكره ٢٦
الإمعان في التوهم هو المنتج للماليخوليا ٢٧
الفرق بين العقل والوهم ٢٨

اختلاف الحكيمين في وجهة نظريهما ٣٠
في ماهية العقل ٣٠
ليست الحرارة هي الحياة ٣٣
العناصر الأربعة ٣٤
ليست الحرارة هي النفس ٣٥
. . . ولا هي في الأنوار العالية ٣٦
بل الأنوار العالية، طبيعة خامسة ٣٦
حاجاته إلى الأمثال لتسديد الفكر وترويضه ٣٧
المعلوم بأوائل العقل والمعلوم بأوائل الحس ٣٨
للعقل الهيولاني أمراض عارضة كما للبصر ٣٩
فزيولوجية الدماغ مخالفة لفزيولوجية العين ٤١
العقل لا يتوهم ٤٣
الفرق بين الروحانيات والعقليات ٤٤
لا يقف البرهان عند العالمين الكبير والصغير ٤٤
طبيعة العالم الكبير وخواصه ٤٦
الفرق بين العالم الطبيعي والعالم العقلي ٤٧
لا يحقر الفيلسوف العالم بل يستعظمه ٤٩
العقل والنفس مدبران للأجسام ٥٠

إنما الحرارة آلة للحياة ٥١
كثرة العلل ومراتبها ٥٣
إنما تسكن النفس عند إدراكها العلة الأولى ٥٤
ليس البحث بمستقيم إن لم ينته إلى المحرك الأول ٥٦
إثبات الجوهر الإلهي ٥٧
فعل الإله ٥٨
المعلومات، منها ٦٠
. . . الأمور الإقناعية ٦٠
. . . والقضايا الأول (١٨ب) ٦١
كيف يعرف اللّٰه ٦٢
الطبيعيات والروحانيات ٦٣
الفرق بين العقل والحس ٦٥
العقل مفارق. ٦٧
. . . وأبدي ٦٧
حاجة العقل إلى الترويض ٦٨
مراحل الحكيم في السموّ إلى الإله ٦٩
الفرق بين الحكيم والنبي ٦٩
ليس للعقل صورة تخصه ٧٠

شكّ. . . وحلّه ٧٠
خواص أخرى للنفس ٧١
تتوق النفس إلى مفارقة الجسم ٧٢